síntesis

FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Volumen II

LA HEGEMONÍA DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

José Luis Villacañas Berlanga

thémata

EDITORIAL SÍNTESIS

LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Volumen II

LA HEGEMONÍA DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

José Luis Villacañas Berlanga

EDITORIAL SINTESIS

© José Luis Villacañas Berlanga

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN Obra completa: 84-7738-899-7
ISBN Volumen II: 84-7738-902-0
Depósito Legal: M. 38.186-2001

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

A José Vicente, Antonio y Enrique
con mi amistad

"La glorificación carismática de la Razón, [...]
la última forma que ha tomado en general el carisma
en su camino pleno de destino"
[Max Weber, *Wirtchaft und Gesellschaft*, p. 727]

Índice

Prólogo al volumen II 11

1 *La mirada del espíritu: Hegel en Jena (1800-1807)* 13

1.1. De la religión y la política al sistema del espíritu 13
1.1.1. Un sistema que se forja tormentosamente, 13. *1.1.2. Un diagnóstico sobre la modernidad,* 16. *1.1.3. Reconciliación con el tiempo,* 23. *1.1.4. Reconciliación y necesidad,* 30.

1.2. Las objetivaciones del espíritu en su historia 36
1.2.1. El lenguaje como espíritu, 36. *1.2.2. La máquina y el sistema industrial,* 40. *1.2.3. La familia y el amor,* 46.

1.3. Lucha, sociedad civil y Estado 49
1.3.1. La lucha por el reconocimiento, 49. *1.3.2. Representación. La ruptura con la teoría fichteana del contrato,* 57. *1.3.3. La existencia del pueblo como condición del Estado,* 59. *1.3.4. De la familia al pueblo,* 63. *1.3.5. La categoría de la eticidad absoluta y el problema de la guerra,* 65. *1.3.6. Eticidad relativa y gobierno absoluto,* 68. *1.3.7. Gobierno general,* 73. *1.3.8. Teseo,* 75. *1.3.9. De nuevo, la guerra,* 80.

1.4. Una teodicea inmanente 82
1.4.1. La necesidad de asegurar una teodicea, 82. *1.4.2. La culpa y el destino,* 87. *1.4.3. Las heridas del espíritu y la revelación de Dios,* 90. *1.4.4. Antignosticismo,* 94. *1.4.5. Comunidad universal,* 96. *1.4.6. Teodicea y su improbabilidad,* 97.

2 *Años oscuros: Fichte, Hegel y Schelling entre 1808-1820* ... 101

2.1. La época final de Fichte: el sabio como líder histórico 101
2.1.1. La fe moral y la reinterpretación del cristianismo, 101. *2.1.2. Modernidad y nihilismo,* 106. *2.1.3. Metafísica y superación de la modernidad,* 108. *2.1.4. El género y la vida de la historia,* 114. *2.1.5. El genio y el sabio,* 117. *2.1.6. La legitimidad del sabio,* 120.

2.2. Hegel y la peregrinación hacia Berlín 125
2.2.1. Profesor de enseñanza secundaria, 125. *2.2.2. La propedéutica,* 129. *2.2.3. El diseño del sistema y el paso a Heidelberg,* 134. *2.2.4. Crítica del presente,* 136. *2.2.5. Aproximación y despedida de Jacobi,* 145.

2.3. Hegel: la *Enciclopedia* y la lógica 153
2.3.1. La filosofía de Hegel en su especificidad, 153. *2.3.2. ¿Cómo ganar el punto de vista filosófico?,* 154. *2.3.3. La ciencia de la lógica,* 161. *2.3.4. El sistema lógico de mediaciones,* 171.

2.4. Schelling en los años oscuros 180
2.4.1. Continuidad, 180. *2.4.2.* Investigaciones sobre la libertad humana, 184. *2.4.3. Las lecciones privadas de Stuttgart,* 196. *2.4.4. La polémica con Jacobi,* 199. *2.4.5. Hacia* Las edades del mundo: *teología y filosofía de la historia,* 204.

3 *Plenitud y miseria: el destino del idealismo y Prusia* 215

3.1. La evolución de Hegel 215
3.1.1. Hegel en Berlín, 215. *3.1.2. La actividad científica,* 220.

3.2. El sistema definitivo de Hegel 225
3.2.1. La filosofía del espíritu subjetivo. Hablar y actuar, 225. *3.2.2. Lenguaje y ética,* 231. *3.2.3. Las dimensiones humanas*

de la vida política en la Filosofía del derecho *de Hegel*, 235. *3.2.4. Carácter patriótico y gobierno*, 238. *3.2.5. Representación y opinión pública*, 240. *3.2.6. Dios no puede abandonar el mundo*, 245. *3.2.7. Cristianismo y su necesidad*, 250. *3.2.8. Una filosofía de la historia*, 254. *3.2.9. Espíritu en sí y para sí*, 259. *3.2.10. Espíritu del pueblo*, 266. *3.2.11. Carisma y astucia de la razón*, 270. *3.2.12. Espíritu del mundo*, 273. *3.2.13. La historia de la filosofía*, 280.

3.3. La última época de Schelling 287
3.3.1. Schelling: una aventura divergente, 287. *3.3.2. Schelling en Berlín*, 290.

3.4. El sistema final de Schelling: *La filosofía de la revelación* 297
3.4.1. La estructura de una filosofía final, 297. *3.4.2. Filosofía positiva y negativa o el empirismo filosófico*, 299. *3.4.3. El contenido de la filosofía positiva como filosofía de la revelación: monoteísmo y politeísmo*, 308. *3.4.4. ¿Por qué Dios Padre ama a los hombres?*, 311. *3.4.5. La Trinidad*, 317.

Bibliografía 321

Prólogo al volumen II

Como ya expliqué el sentido general de este libro en el prólogo a la obra completa que inserté al principio del primer volumen, ahora sólo deseo dar a conocer brevemente el sentido de los tres capítulos que constituyen este segundo volumen.

El primero de ellos lo dedico a Hegel y tiene como espacio Jena, igual que el capítulo tercero del tomo anterior. Tras unas breves anotaciones sobre la formación del sistema, me centro realmente en la noción de espíritu de los manuscritos de la *Filosofía real*, en la problemática política y cultural de Alemania, y paso a exponer algunos aspectos que considero centrales en la *Fenomenología del Espíritu*. Frente a los bandazos de la filosofía de Schelling, propongo un Hegel sobrio, obstinado, un verdadero filósofo que mira su época con atención, descubre sus necesidades, las piensa. Un Hegel resistente, que es muy consciente de su continuidad con la filosofía emancipadora de Kant y de Fichte, pero que no olvida responder de una forma radical a las desviaciones religiosas de Schelling hacia la gnosis.

El segundo capítulo recoge los tiempos difíciles posteriores a la batalla de Jena y muestra la distinta suerte de los tres filósofos. Fichte, que se encamina hacia su final, marca ya la opción de Berlín como el espacio dominante en que ha de hacerse visible la filosofía alemana. Cerca de Berlín desarrolla Fichte su último pensamiento, más claramente carismático, reclamando para la filosofía el papel director de una sociedad en crisis y para el filósofo, el papel de hombre divino y soberano. El Hegel de este capítulo es el que pasa por Bamberg, llega a Nüremberg y por fin alcanza un puesto en la universidad de Heidelberg. Es un Hegel oscuro, pero decisivo, que pacientemente elabora su sistema en contacto con las realidades del aula, pero que no deja de estar atento a los fenómenos de la época, tanto a nivel cultural –el auge de Jacobi entre las clases cultas y dirigentes– como político –el problema del reino de Würten-

berg–. Schelling, mientras tanto, profundiza en su sistema teológico-filosófico, con la publicación de la obra sobre la libertad y la escritura más bien privada de las lecciones de Stuttgart y *Las edades del mundo.* He llamado a este capítulo años oscuros porque Fichte muere, Schelling se refugia en su melancolía y Hegel triunfa con rotundidad sobre su condición de funcionario, pero todavía no ha hecho pública su victoria en la universidad de Berlín.

Justo a esta época, plenamente feliz, dedico la primera parte del capítulo tercero. Es el Hegel triunfal en Berlín, el Hegel que asombra a la ciudad y a la universidad, el que genera el equipo de filósofos más relevante de Alemania, todos ellos dotados de una radicalidad teórica que acabará transformando la conciencia europea. La segunda parte del capítulo muestra el destino de Schelling en la capital de Baviera y acaba con su aventura berlinesa, esa catástrofe del pensamiento alemán que, al decir de Carl Schmitt, era el presagio de lo peor, de aquella cesión por parte de Prusia ante las presiones del romanticismo y el abandono de las responsabilidades de autocontrol que son propias de una potencia política que quiere jugar un papel mundial. Ahí me centro en la *Filosofía de la revelación*, de la que espero dar las suficientes noticias para el público español.

1

La mirada del espíritu: Hegel en Jena (1800-1807)

Jena ha sido hasta ahora el hilo conductor de nuestro libro. Hemos iniciado nuestro relato con Reinhold, el primer catedrático de filosofía kantiana que fue llamado a esta universidad. Luego pasamos a explicar el largo camino de Fichte desde Zürich a Jena, hasta que tuvo que dejar la ciudad. Schelling se aprestó a heredar esa cátedra sin conseguirlo. Para hacer fértiles sus planes había llamado a principios de siglo a un aliado, Hegel. Ahora que hemos visto cómo Schelling estaba dispuesto a abandonar el sistema kantiano y a refugiarse en la teología como forma sustantiva de la filosofía, podemos entregar el testigo de la narración a la filosofía que Hegel poco a poco fue elaborando en la misma ciudad y que, en cierto modo, registraba un camino inverso al de Schelling. Si éste iba desde la filosofía especulativa a la teología, Hegel iba a describir una magnífica trayectoria desde la reflexión sobre los ámbitos sociales de la vida hasta las alturas del sistema. El destino le iba a deparar la hegemonía sobre la filosofía del futuro.

1.1. De la religión y la política al sistema del espíritu

1.1.1. Un sistema que se forja tormentosamente

Hacia 1806 Hegel era el único que mantenía la bandera de la filosofía en Jena. Todos habían partido. Schiller dijo en 1803: "Con la partida de Schelling, la filosofía misma se ha marchado". No sólo los filósofos, los poetas, los

críticos de arte, aquella pléyade de románticos entera; también los ciudadanos más relevantes se iban. Napoleón avanzaba y se temían enfrentamientos de fuerzas armadas cerca de la ciudad. Prusia entera quedaría vendida si se perdía aquella jornada. Y con Prusia el orden entero de la Europa del Norte. Sólo Rusia quedaba al margen del dominio francés, pero esta posibilidad era la mayor amenaza para la Ilustración. Las fuerzas reaccionarias prusianas, dirigidas por Hardenberg, destruirían entonces toda esperanza para la filosofía.

Sin embargo, Hegel resistió. En el fondo, su esperanza estaba del lado de la victoria francesa, el ejército que traía la modernidad, que volaba en las alas del tiempo apropiado. Hegel incluso aceptaría, andando el tiempo, cooperar con el gobierno francés, traduciendo la *Gaceta de París* al alemán. Su soledad era extrema, desde luego. Había llegado a Jena cinco años antes y traía bajo del brazo una serie de ideas que pronto publicaría en un ensayo destinado a marcar las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling. Luego, pondría en marcha una serie de artículos para la *Revista de Crítica* que fundara con su viejo compañero de seminario. No debió tardar mucho en descubrir que Schelling y él cada vez iban por caminos más lejanos. A pesar de todo, sin oficio real, sin puesto de trabajo, el tenaz Hegel se mantuvo despierto. Su corriente de energía más fuerte le llevaba de la vida al sistema, según confesó en un momento dado, al principio del siglo, momento inaugural para él. Quería sugerir que se había pasado la juventud pensando temas de cristianismo, de judaísmo, de filosofía del amor y la religión, de filosofía política y de crisis del republicanismo antiguo. Sus posiciones de partida eran que una verdadera ilustración del pueblo tenía que impedir por todos los medios las dualidades kantianas. Si el deber se oponía a la inclinación, entonces no era sino una legislación exterior, tiránica, dogmática, inhumana. Mientras que el pensamiento estuviera ahí, no se abría ninguna diferencia apreciable entre el Dios de los judíos y el imperativo categórico kantiano. Ambos convertían la vida natural en un desierto, reprimían la vida de los sentimientos, ignoraban el fondo sentimental del cristianismo y la centralidad del amor. El mundo natural del kantismo le parecía a Hegel un desierto, justo el espacio donde Abrahán quería habitar con preferencia. El judaísmo de la legislación externa, de la religión sacerdotal, de la religión del poder se había continuado, eso pensaba Hegel, con la erección de la Iglesia de Roma. Ahora se reintroducía en la filosofía a través del imperativo categórico kantiano, que a Hegel le parecía la última forma de la teología. Todos estos fenómenos venían a matar la religión del amor, la que Jesús había vivido con sus amigos, que era un sentimiento sencillo y natural, muy epicúreo en el fondo, que

reclamaba en todo momento ser revivido en la presencia de la paz de unas relaciones humanas discretas e íntimas.

Que sobre esta sencilla religión del amor se hubiese fundado el orden de poder jurídico más importante de la historia, la Iglesia de Roma, le parecía a Hegel el resultado de una metamorfosis que él estudió a conciencia. Su diagnóstico dice que el cristianismo se cambió de una religión del amor en una religión de la fe. La ausencia del objeto amado, de ese Cristo ascendido a un reino trascendente ajeno a la tierra, retiró el vínculo de amor entre los presentes. En comparación con Cristo, ningún ser vivo tenía derecho a nuestro amor. La única forma que se tuvo de asegurar la reunión entre los hombres, mientras cada uno de ellos continuaba afincado en una relación privada con el Dios amado ausente, a través de la experiencia íntima y exclusiva de la fe, fue la de atarlos a estrechos vínculos jurídicos que se proyectaron tiránicamente sobre la totalidad de la vida social. Al proyectar el amor hacia el cielo, el catolicismo dejó la tierra entera vacía de amor y la encomendó a la fría fuerza del derecho. Así pasó a ser la Iglesia la única institución pública, pero, al no contar con el amor de las gentes entre sí, estaba condenada a convertirse en una mera estructura de poder que acabó ocupando los espacios del imperio romano.

Sin embargo, hacia 1799, la carrera filosófica de Hegel había dado un giro muy brusco y se había lanzado hacia la reflexión política profunda, constante, elaborada. De hecho, Hegel empezó a pensar que si Roma como cabecera del catolicismo había triunfado, la razón no había que buscarla en su fuerza, sino en la decadencia de la propia potencia republicana romana. Así, Hegel sistematizaba importantes reflexiones que hoy tenemos dispersas en sus escritos de juventud. Allí encontramos fragmentos muy interesantes sobre la virtud de los romanos, sobre la decadencia del sentido de la libertad en los cristianos y sobre la inclinación de éstos a un amor sublimado, luego el amor cortés de la Edad Media, iluso y fanático, cuando fue inmantenible la experiencia de un amor que sólo podía identificar un ser trascendente como Cristo. No es de extrañar que el libro que Hegel escribiese en 1800, al tiempo que se embarcaba en reflexiones de una elevada especulación, hablara de política y de republicanismo. Se trata de un interesantísimo manuscrito, que se llama justamente *La constitución de Alemania* y nos muestra un Hegel lleno de agudeza, de realismo, de inteligencia sobre la problemática presente de Alemania, su callejón sin salida, y la necesidad de cambiar radicalmente su futuro. Insisto en que este escrito es coetáneo con sus más definidas reflexiones especulativas y con sus primeras manifestaciones de voluntad de sistema.

En cierto modo, sus intereses religiosos y políticos no eran divergentes. Eran dos caras de la misma moneda. Una religión popular, sentimentalmente reforzada, coherente con una cultura nacional, capaz de penetrar todas las capas de la población en actos de vida pública, festivos o sacrificiales, suficiente para dotar a la comunidad de un sentimiento de la identidad, de solidaridad y de justicia, era la precondición para fundar un verdadero Estado libre. Todo esto, Hegel lo sabía, no era sino poner en circulación de nuevo el republicanismo de Maquiavelo, aquellas reflexiones sobre la religión civil que había alojado en sus comentarios a la *Primera década* de Tito Livio. Rousseau había insistido luego en la misma necesidad. Aquellas referencias se pusieron de moda por entonces. En Alemania, Hegel no fue el único que invocó el nombre de Maquiavelo en aquellas fechas. Fichte hizo lo mismo, aunque unos años después. Pero al llegar a Jena, estos intereses tuvieron que ceder un poco. La idea central ya no era sólo vincular religión y política, ambos elementos del mundo de la vida, sino hacer depender estos aspectos de rasgos más profundos de la condición histórica del mundo occidental, como la economía y la técnica. Y no sólo esto, sino que Hegel deseaba mostrar a su vez cómo estos aspectos económico-sociales estaban allí en función de una evolución de la autocomprensión del hombre que ya no tenía retorno. De esta comprensión que el hombre tenía de sí mismo formaba parte una relación con la realidad en general. Así, desde la vida, Hegel se elevaba al sistema, en una frase que gustaba de repetir en sus textos de esta época. Esta autopercepción, como casi siempre ocurre en Hegel, me parece verdadera.

1.1.2. *Un diagnóstico sobre la modernidad*

La filosofía de Hegel no puede comprenderse sin la constante y aguda conversación que mantuvo con Kant. Ya hemos visto cómo la legislación del imperativo categórico le parecía una manifestación del espíritu teológico. Al oponerse a la estructura sensible del hombre, el imperativo no podía entenderse como una ley que brota del seno mismo del hombre. La pretensión kantiana de que tuviera su origen en la autonomía de la razón se resquebrajaba de esta manera. Ahora bien, había otra forma de considerar las cosas, mucho más mundana, en la que el deber de autonomía obtenía cierta traducción real y visible. Corresponde a Hegel el mérito de haber descubierto que la vida moral, comprendida desde la centralidad del concepto de autonomía, se resolvía a la postre en el problema de la legitimación, garantía y ordenación de la propie-

dad privada. Kant mismo lo había visto al proponer que el deber imponía la búsqueda de la independencia civil, lo que para Kant no era sino estar en disposición de una propiedad honesta. También es mérito de Hegel haber mostrado que este hecho evolutivo de Occidente, que reducía la autonomía a propiedad, negaba tanto la posibilidad de supervivencia del cristianismo, como la virtud republicana del estoicismo. En Hegel, las representaciones heroicas de la Antigüedad se distancian del ideal burgués, que ahora es mucho más apropiado para la figura del propietario, del funcionario y del filisteo. En una serie de textos de juventud ilustra Hegel esta certera conciencia. Vamos a verlos brevemente.

> En los Estados de la época moderna, la seguridad de la propiedad es el centro alrededor del cual se mueve toda la legislación, a la que se refieren los mayores derechos de los ciudadanos. En muchas repúblicas libres de la Antigüedad fue restringido ya por la constitución del Estado el más estricto derecho de propiedad, la preocupación de todas nuestras autoridades, el orgullo de nuestros Estados. [...] Sería un estudio importante investigar cuánto es necesario sacrificiar el derecho estricto de la propiedad para dar forma duradera a una república [EJ. 175].

Como se ve, Hegel habla de la distancia entre la república clásica y el Estado moderno. Esa diferencia reside en la centralidad de la propiedad privada en la vida del Estado actual, frente a los límites de la misma en la república antigua. El texto reconoce que el mimetismo de la vida política clásica se ha consumado en el movimiento de los *sanscoulottes* franceses, cuya represión considera una injusticia y un signo de los tiempos. Sin embargo, en el texto, esa distancia entre las dos formas del Estado antiguo y moderno no se considera insalvable. Es más bien motivo de estudio. La conclusión de ese estudio debería definir los límites que el Estado ha de dictar a la propiedad privada.

Y sin embargo, pronto la actitud será diferente. La centralidad de la propiedad arruina las viejas virtudes estoicas del ideal republicano e impide su presencia en el Estado moderno. Hegel explica la razón de ser de su pesimismo en otro espléndido texto, esta vez del período de Berna, perteneciente a la *Positividad del cristianismo*. Ese texto habla de los antiguos romanos, en la época de su decadencia, ya presos del nuevo mensaje cristiano, que en su pacificismo ensaya su afinidad electiva con el imperio en ruinas. Hegel muestra aquí por qué la centralidad de la propiedad privada destruye el ideal republicano. Y se pregunta: "¿En verdad, qué les hubiera podido convencer para que acep-

taran conscientemente morir en la batalla? La conservación de la ciudad les podía importar sólo por salvarguardar su propiedad y el disfrute de la misma. Si se hubiesen expuesto al peligro de morir peleando habrían hecho algo ridículo, pues el medio, la muerte, habría anulado directamente el fin, la propiedad y su disfrute. El sentimiento de que muriendo en defensa de la propiedad se moría no tanto para reafirmar esta propiedad, sino para reafirmar el derecho a tenerla (pues el que muere en defensa de un derecho lo ha reafirmado), este sentir era ajeno a un pueblo oprimido que estaba satisfecho con poseer su propiedad por un acto de gracia" [EJ. 158-159].

Debemos dejar claro el final: también se puede morir por el *derecho* de propiedad. Pero este heroísmo es ajeno a cualquier generación que haya sido colocada en el estado de propiedad como una herencia, como una gracia. La ciudad o el Estado entonces sólo podrá ser defendido por aquellos que "por indolencia, depravación o aburrimiento llegan a la carrera militar como a un último recurso para sostenerse y para satisfacer sus pasiones". Pero éstos, desprovistos de sustancia ética, son despreciados por Hegel como cobardes, en el sentido ético del término. No poseen una subjetividad ni una voluntad propia que objetivar, sino sólo la virtud de la obediencia. No luchan por un deber interno a su conciencia, sino por oficio.

El texto de Hegel, por tanto, nos lanza desde la pregunta de si alguien puede dar la vida por el Estado que garantiza la propiedad privada, a esta otra mucho más radical: si alguien asentado en el hecho básico de la propiedad tienen algo por lo que dar la vida. Ambas preguntas van muy relacionadas. Al exigir la vida individual, el de propiedad constituye un derecho por el que no se puede morir. Según reza un texto ulterior: "Yo, en cuanto este individuo, ni quiero ni debo perecer en el cumplimiento de mi fin. Éste es mi interés". Al constituir este interés privado el "eje alrededor del cual gira toda la legislación", la conclusión se impone: por ninguna constitución moderna se puede entregar la vida.

El segundo texto que citamos nos hablaba de los romanos y de esa increíble revolución que significó el cristianismo y su triunfo. Antes que Weber, Hegel ya ha descrito la afinidad electiva entre cristianismo y propiedad. Pero también nos habla, si tenemos en cuenta el texto primero, de la constitución moderna, que se ha mostrado incapaz de limitar el derecho de propiedad desde razones éticas. Consecuencias de esta incapacidad han sido, primero, el Estado como administración; segundo, la autonomía y centralidad de la vida privada e individual, forma en la que se despliega la vida económica; pero también, y tercero, la construcción del escenario preferido en el que se represen-

ta el drama de la moderna cultura postidealista, el escenario de la soledad individual. Un complejo tejido de textos hegelianos nos va a permitir avanzar decididamente hacia el presente.

No fue un mero asunto evolutivo del imperio romano centrarse en la ordenación de la propiedad desde razones técnico-pragmáticas. También es el destino de Occidente, que arruinó el germen que pudiera existir en el cristianismo en tanto religión del amor. Pues "el amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad" [EJ. 263]. Hasta tal punto la propiedad es destino de Occidente que Hegel tendrá que reconocer que el Estado moderno gira alrededor de ella. En ese reconocimiento se da una compleja síntesis. Por un lado, tenemos la dimensión privada de la propiedad, entregada al individuo particular y sostenida por una voluntad de exclusión de un tercero. Por otra parte, la exigencia de que la defensa sea comunitaria y justamente referida a la totalidad de la propiedad y no a una parte. La solución burguesa tradicional, la contribución para la defensa, será justo el problema de la ausencia de la antigua disposición para la muerte en el Estado moderno. Lo decisivo, lo que realmente constituye problema, es la previsión evolutiva que ha de sufrir la vida humana en el marco de esta forma de Estado sostenida por la privaticidad originaria de la propiedad.

Mucho antes que Freud, y haciéndose eco de una serie de fenómenos que emergen en la época, Hegel ha trazado de manera precisa la relación esencial entre centralidad de la propiedad privada y locura. Según este tercer texto: una vida centrada en las dimensiones de privaticidad es una vida inevitablemente condenada a la locura. Pero, según los textos anteriores, una vida tal es la que se ordena en las formas constitucionales del Estado moderno. Las previsiones evolutivas de la vida humana en el Estado moderno son dos: retirada de la muerte como experimento crucial en el que se acredita la virtud política e ingreso en la locura de una vida privada individual en el seno de un cosmos administrado. Se trata del veredicto de Foucault, hegelianamente presentado. Veamos ahora cómo ambas cosas están relacionadas.

¿De qué locura se nos habla aquí? Pues no resulta en modo alguno evidente el sentido de esta *Wahnsinn*, atizada por la voluntad de separarse de los otros. Para Hegel, todo auténtico gasto de energía humana está destinado a vincularse con los otros. El cristianismo fue legítimo mientras reconoció la centralidad del amor como vínculo. Ahora sin embargo, los hombres empleaban su energía de forma invertida, corrupta, al dirigirla hacia una individualización radical y una separación total de los demás. Para Hegel esa locura interna al Estado del capitalismo tenía que ver con la muerte. Debemos recordar

que locura –*Wahnsinn*–, como todas las demás palabras para referirse a la locura en Hegel, *Verrücktheit*, *Narrheit*, *Raserie*, etcétera, hacen referencia a enfermedades del yo, pero sobre todo del propio *Selbstgefühls*, del propio sentimiento de sí. Viviendo en ellas, el yo enfermo se ancla en su misma interioridad como si fuera una vida autónoma. Es la vida de quien no se ha elevado ni siquiera a las formas inferiores de la inteligencia, al entendimiento y a la intuición, sino que yace sepultado en las representaciones de la fantasía. Su peculiaridad reside en construir la exterioridad desde la propia interioridad. De ahí su afinidad electiva con la soledad final de individuo burgués, que tiene que producir el sentido del mundo desde su propia privaticidad económica. El burgués, como el loco, se muestra incapaz de reconocer la exigencias genéricas del hombre, sus dimensiones sociales. Marx reconocerá esta dimensión como el elemento irreductiblemente ideológico de la burguesía. Pero en los ecos de su denuncia resuena siempre Hegel.

La cuestión reside ahora en relacionar esta existencia privada, propia del ciudadano del Estado moderno, con el problema de la muerte. Pues en este movimiento, el tema de la locura de la vida moderna ofrece perspectivas interesantes. En efecto, cuando Hegel habla de la muerte no sólo la caracteriza como la forma de acreditar estoicamente la libertad en el hombre. Esta tesis es superficial, porque no nos explica en qué consiste la libertad. Hegel es más profundo cuando, haciéndose eco del ideal republicano, afirma que mediante la muerte se produce la gran metamorfosis, clave de toda la dialéctica hegeliana. Entonces dice Hegel, antes de Heidegger, que la pura individualidad que se encamina a la muerte, ya se transforma en su propio opuesto y deviene universalidad. Lo que quiere decir con ello es que, colocado ante la muerte, el hombre siempre intenta buscar aquello que le sobrevive. Y eso que sobrevive a uno es lo que sobrevive a todos, lo que cada hombre deja siempre a otro hombre que le sigue. Eso es lo universal. Eso transciende al individuo y afecta al género. En la muerte, por tanto, el género humano se demuestra a pesar de todo superior al particular. En la muerte se diluye la pretensión loca del burgués: pues finalmente en ella triunfa el género humano, lo universal a los hombres, a cuya negación había aplicado todas sus energías según el texto anterior.

Ahora comprendemos la íntima afinidad electiva entre vida burguesa, locura y muerte: la energía puesta en la privaticidad lleva consigo una vida individualista, separada de la dimensión universal y genérica del hombre. Esta vida individual implica una pérdida de capacidad de reconciliación con la muerte y por eso significa locura. Pues la muerte, en tanto que exige a todo hombre

un límite en las tareas de particularización, en tanto es el final de las diferencias, la disolución de la ilusión del individuo de ser único, inevitablemente nos reúne con lo genérico. Mediante ella descubrimos en todo individuo una dimensión inequívocamente universal. Mas el hombre apegado a un proceso continuo de particularización, de apropiación y de privatización, no puede contemplar ese ingreso en lo universal. Para él la muerte es la absoluta disolución en la nada. Ahora vemos por qué la existencia del individuo en el seno del Estado burgués no puede sorportar la reconciliación con la muerte. Nuestros textos quedan así internamente explicados.

La posibilidad de una muerte aceptada se convierte en el rasgo más preciso de la afirmación de lo genérico en el hombre. Es la única medicina contra la locura, porque nos reclama que busquemos algo que trascienda nuestra existencia y nos acerque a los demás. La cuestión puede ser fácilmente anticipada. ¿Dónde debemos buscar las energías apropiadas, todavía no corruptas, para la aceptación de la muerte? Pues no parece que se trate de un asunto de mera fantasía, de mera interioridad. Preguntamos por las energías objetivas, no por nuevas formas de locura. Pues nadie dudará de que hacen falta energías para esa aceptación. La propuesta de Hegel, arruinadas las soluciones cristianas, disueltas las expectativas de la trascendencia, es una vez más la *consolatio philosophiae*. Esas energías habitan en el seno mismo de la vida genérica y en cada subjetividad puede presentarse como espíritu. Para ello, el hombre ha de mirar la vida histórica como la permanente superación de la vida individual. Antes dije que la metamorfosis humana que lleva a la aceptación de la muerte era, en su contradicción interna, la clave de la dialéctica hegeliana. Ahora vemos por qué: no se trata de un mero juego conceptual, de un pensamiento técnico. Se trata de la experiencia crucial de aceptar la muerte como síntoma preciso de elevación a la vida del espíritu, como superación de la individualidad inmediata y como acceso a las estructuras universales que compartimos con todos los hombres: no la vida que tiembla delante de la muerte y la preserva de la destrucción, sino la que soporta la muerte y se mantiene en ella: ésa es la vida del espíritu. Por lo tanto, en la muerte aceptada brota el espíritu. En su incapacidad de reconciliarse con la muerte, el hombre moderno ha bloqueado la posibilidad de la experiencia del espíritu, se ha condenado a la locura. Pero entonces Marx tiene razón cuando escribe *La Cuestión Judía:* el Estado burgués no es lo genérico, no representa al género humano, no se asienta en la naturaleza social del hombre.

La aceptación de la muerte, constitutiva del espíritu, se produce desde la comprensión profunda de su necesidad. Aquí hay algo más que una verdad de

Perogrullo. Se trata de que sólo hay espíritu donde hay algo que comprender, y sólo hay algo que comprender donde hay necesidad. Pero todas estas cosas escapan a la conciencia apegada a su propia particularidad. La tesis profunda de Hegel es que la necesidad de la muerte no depende de causas particulares. El mundo de la particularidad se limita cuando se enfrenta decidido con la muerte, cuya causa es una necesidad esencial en la que, como hemos visto, se produce el reconocimiento de la superioridad del género y de lo que vale universalmente para los hombres. La cuestión reside en comprender la necesidad con que se sobredetermina este tránsito. Pero esto ya significa algo obvio: que la muerte anida en el interior del individuo limitando su pretensión de particularizarse. El tránsito a lo universal se produce desde el individuo. La muerte es siempre algo que cada uno realiza desde sí mismo. Por mucho que el individuo se esfuerce en separarse del género, lo lleva dentro. La muerte, en cualquier sentido, siempre es el límite de la locura y de la propiedad. Frente a ella y a través de ella, como fruto objetivo de la comprensión, surge el pensar, lo que Hegel llama lo inmortal, la síntesis inequívoca de individuo y universal, matriz de toda otra síntesis posterior que respete la estructura interna del espíritu, incluida aquí la síntesis del Estado.

Pero la muerte inaceptada, no reconciliada, propia del sujeto fáustico que desea reconstruir toda la realidad desde las exigencias de su propia subjetividad natural dominadora, afirmada en su inmediatez hasta acallar el indefinido grito del tiempo, esa muerte que se sigue imaginando producida no desde la necesidad, sino desde la concreción de una causa, de una enfermedad, de un virus, de un accidente, y por tanto que parece ilusamente dominada con el hallazgo de la contracausa correspondiente, esa muerte ya en sí misma presenta la forma del desconsuelo y del absurdo. Pues sólo se piensa en ella como si fuera innecesaria, como si un nuevo descubrimiento técnico-racional la alejara un punto más allá, en los límites del tiempo futuro. La energía de mantenernos firmes frente a ella ya no nos está dada si pensamos en la institución técnico-médica. Emilia Galotti, al final del drama de Lessing, nos recuerda que esta vida es lo único que poseen los miserables. El tiempo del capitalismo le parece a Hegel, en cierto modo, el tiempo de los miserables. Pero su noción de miseria es muy refinada. Hace referencia a la maldición de un tiempo que vive ajeno a la filosofía y que confía en potencias que no merecen esa confianza, como la técnica y la medicina. La creencia absoluta en estas potencias deja al hombre ante una muerte absurda. Sólo por causalidad y azar hemos nacido antes de que la medicina haya descubierto el camino de la inmortalidad, propia del hombre. Una muerte por azar, como diría Camus, es absurda

y no puede trascenderse desde el pensar ni desde el género. Para Hegel por aquí no había camino y la ciencia, a pesar de las apariencias, no hacía transitable la vía del individualismo. Si la época tenía una puerta de salida, sólo el descubrimiento de una auténtica filosofía podría ofrecer la llave para abrirla. Y a ofrecerla se entregó Hegel con una obstinación que todavía nos sosprende por su monumentalidad y grandeza.

1.1.3. Reconciliación con el tiempo

A lo largo del epígrafe anterior hemos hablado del espíritu como el antídoto contra la muerte. Ahora debemos explicar en términos generales qué quiere decir espíritu y por qué triunfa sobre la muerte. Para hacerlo debemos referirnos a los trabajos de Hegel en Jena, que habrían de desembocar en la famosa *Fenomenología del Espíritu*, esfuerzo cumbre del pensamiento idealista. Esta obra procedía de otros trabajos que surgen desde el mismo inicio de siglo, que hoy conocemos como *Filosofía real de Jena*. Sosprende que este camino tan propio y peculiar lo iniciara Hegel en la cercanía de Schelling. Éste, mientras tanto, se abismaba en los temas de los que hemos venido hablando en el último capítulo del volumen I. En el fondo, los dos autores iban en barcos muy diferentes y se orientaban hacia cosmos intelectuales diversos. Hoy, cuando conocemos el proceso completo, sabemos que las galerías del pensamiento de Schelling estaban siendo minadas desde hacía tiempo. Cuando cristalizaron en el último libro importante que había de editar en vida, *Las lecciones sobre la libertad humana y los temas relacionados con ella*, en el fondo asombraron a muchos. Mas para un observador atento, con este libro de 1809 no hacían sino salir a la luz profundas tendencias y corrientes que se venían incubando en Schelling y que tenían que ver con su apuesta por ofrecer alternativas a los ambientes católicos del ducado y luego reino de Baviera. Hegel, que debía de conocer estas inclinaciones de Schelling, profundas y melancólicas, preparó con mucho cuidado su distanciamiento de él y, en el fondo, no dejó de considerar la evolución de su amigo como una prueba arquetípica de las derrotas que los espíritus débiles debían de experimentar ante las pruebas del presente.

Hoy conocemos muy de cerca todos los esfuerzos que Hegel llevó adelante en los años de Jena y debemos imaginarlos un poco para comprender su hazaña. En esta soledad de una ciudad, primero en decadencia y luego que espera al enemigo, simbólicamente colocada al final de un largo tiempo histórico, una soledad propia de una epopeya del espíritu, Hegel editó un libro

único en la historia, en el que pretendía recoger todo el saber filosófico mundial y aportar la actitud que debía identificar el tiempo propio. Este libro es la *Fenomenología del Espíritu.* En el fondo, en él se escribe la historia de la filosofía como si fuera el camino de un único pensador que observara como un Dios solar, desde lo alto. Las posiciones de todos los anteriores filósofos eran convertidas por Hegel en un capítulo de su libro, en un paso necesario para el siguiente momento filosófico e histórico. Todos estos momentos juntos aportaban la experiencia del género humano. La tesis que deseaba defender Hegel era que ninguno de los sistemas o tesis anteriores de la filosofía, tomados por sí solos y de forma aislada, podían colmar la aspiración de alguien que quisiera verdaderamente pensar. Todo lo pasado era un camino que no se podía volver a recorrer salvo al precio de regresiones muy dolorosas y castrantes. Ese tiempo pasado quedaba guardado y resumido en su esencia por la sabia pluma de Hegel. Una vez escrito este libro, ésta era la aspiración de Hegel, todo pensamiento inmediato o ingenuo quedaba desprestigiado. Ahora, quien se atreviera a pensar, debía responder a la pregunta acerca del tiempo histórico que dejaba atrás, acerca de los momentos históricos que conocía y superaba. El filósofo ahora encontraba un criterio para juzgar una filosofía que aspirase a representar el presente. Tal criterio no era otro que el de no confundirse con ninguna de las posiciones del pasado que el pensar había identificado en su larga historia. Hegel organizaba una especie de camino histórico que, a su vez, era una escala graduada de verdad. En ese camino se integraban lógicamente el sensualismo, el platonismo, el escepticismo, el pirronismo, el mundo medieval, la ilustración, el movimiento democrático, la fe, el saber, etc. Todo este largo relato, lleno de brillantes expresiones y de magníficos giros, en el fondo pretendía mostrar lo que estaba a la mano del hombre occidental y lo que ya no le estaba permitido ser. Si los hombres querían estar a la altura de los tiempos, debían pensar lo que había pasado en la historia y lo que estaba ocurriendo en todos los ámbitos de la vida presente. Ya no se podía ser ingenuamente ilustrado, con esas contraposiciones kantianas entre el ser y el deber; ni se podía ser romántico, con sus ingenuas idealizaciones de la poesía y del mundo neblinoso del más allá. El problema era justo saber qué se podía ser en el presente.

¿Qué es lo que estaba todavía abierto y permitido para un hombre que quisiese pensar? Ésta era la pregunta que le importaba a Hegel. ¿Qué se podía pensar todavía honestamente? Si no se podía ser ilustrado, ni romántico, ni empirista, ni sensualista, ni platónico, ¿qué se podía ser y desde dónde? A esta reflexión sobre todo lo que había pasado a la especie humana desde el punto

de vista de la inteligencia, junto con la decisión de lo que se podía pensar en el presente como última estación de ese camino –estación en la que siempre estaba incluida una relación consciente con todo el pasado– Hegel la llamaba saber absoluto. La cuestión entonces era cuál podía ser el contenido de ese saber, en el que quedaba resumida la historia entera de la inteligencia humana, de su experiencia del pensar, incluido el pensar de su propio tiempo como el último. La voluntad de este saber era muy clara: se trataba de fundamentar su propia novedad, de legitimar su propia creencia. Esta legitimación había de mostrar el camino que abría el logos humano hasta llegar a una posición, la senda por la que se había arrivado a las costas del presente. Se trataba de un saber que era consciente de su propia necesidad, del propio proceso de su formación, del propio camino de experiencia. En verdad era un saber que se hacía cargo de la historicidad del espíritu humano y de la inevitable necesidad de colocar cualquier presente en relación con su dimensión histórica. Saber absoluto era ese saber que no olvidaba que todo lo que había vivido la inteligencia humana en su historia, todo eso podía ser salvado por una inteligencia paciente y actual. En el fondo, el ejercicio de esta inteligencia que miraba la totalidad de la historia intelectual de la humanidad era todo lo que quedaba del concepto de Dios. Desde ese momento ya nada podía ponerse en el origen, ni en la inmediatez. Ya nadie podía vivir como si fuera el primer hombre. Ahora, nadie podía asumir un punto de partida ingenuo. Al contrario, todos debían justificar el punto de partida de sus planteamientos y medirlos con sus antecedentes históricos, para no caer en los mismos despliegues.

Hegel pensaba que este punto de vista proporcionaba una reconciliación con el tiempo. Por eso salvaba de la muerte y por eso quien alcanzaba ese saber encarnaba el espíritu. Él heredaba lo que había pensado el género humano y entregaba su concepto a quien habría de venir. En esta historia nada se perdía. La humanidad se constituía en una realidad justo por esta herencia unitaria. Tal estrategia sólo podía impulsarla, desde luego, quien hubiera interiorizado todo el camino de la historia de la filosofía y hubiera tomado posesión de sus ganancias conceptuales, y no tanto de las circunstancias personales de los filósofos. Desde todo punto de vista, Hegel era ese hombre. La verosimilitud de su gesto dependía de un verdadero trabajo histórico, en el que nada del pasado se olvidaba y se perdía. Toda filosofía concreta era ahora unilateral, parcial. Quien poseyera el vínculo de necesidad que unía todas las filosofías del pasado, ése tenía la clave indiscutible del distanciamiento de todas ellas. Bastaba con acusar a cualquiera de los contemporáneos con el veredicto sumario de que su nivel de pensamiento era el de los estoicos, el de los epicúreos o el de

los racionalistas, para denunciarlo como inactual. Los infinitos sucesos del pasado se traducían ahora a una sencilla escala graduada de rigor y de coherencia. Hegel se elevaba por encima de todos, los dejaba atrás, mostraba la necesidad de cada uno de ellos; pero esa necesidad sólo afectaba a su estatuto de figuras del pasado. Con ello, Hegel se creaba el punto de vista superior. Entre él y el saber absoluto no había en el fondo nada. Porque él dominaba señero todo el pasado histórico, podía hablar de saber absoluto. El saber absoluto, en el fondo, era él. Por él hemos heredado una riqueza con tanta fuerza, que esa herencia ha determinado el futuro.

Y el último autor que Hegel había superado en esta escala graduada de la verdad era el amigo Schelling, el que había hecho la carrera con él, el que no había logrado elevarse al saber absoluto. Hegel parece que escribió en la introducción a su *Fenomenología del Espíritu* cosas que debían ser leídas por Schelling como testimonio de un distanciamiento. Tal cosa es discutible, pero no por eso deja de ser probable. A fin de cuentas, Hegel se preocupaba sobre todo de la forma en que el tiempo podía albergar algo esencial y absoluto, algo que pudiera ser conocido y transmitido. Él aspiraba a definir la manera en que lo absoluto puede ser conocido en el tiempo. Su respuesta es que lo absoluto es el camino contemplado en la sima del presente y lo que en él se halla y se descubre, se recoge y se transporta de generación en generación, de filósofo en filósofo y de pueblo en pueblo.

Esta aproximación no dejaba de tener resonancias críticas. Hegel se debía de sentir preocupado por la actitud de aquellos que pretendían analizar el conocimiento como un medio instrumental para apropiarse de lo absoluto. La enseñanza de Kant había sido en este sentido radical. Si queríamos pensar el conocer como un medio, no podíamos esquivar la consecuencia de que alteraba el objeto conocido, lo transformaba, y en lugar de algo en sí hacía de él un mero fenómeno. Quedaba claro que no había que recurrir a la metáfora del conocimiento como medio, pues acababa produciendo lo contrario de lo previsto: alterar lo absoluto, disminuirlo, hacerlo fenómeno. Lo absoluto, dice Hegel con radicalidad, se burlaría de esta astucia y desaparecería de nuestra vista. Así que había que pensar el conocer como un proceso que fuera interno a la propia vida de lo absoluto. Si el absoluto, en su vida, había de manifestarse en el tiempo, entonces el conocer debía formar parte de esa vida, debía penetrar y traspasar el tiempo.

El resultado de este viejo proceder kantiano, que consideraba el conocer como algo ajeno al objeto conocido, ofrecía la diferencia abisal entre el fenómeno y la cosa en sí. Este efecto había sido todavía peor que la causa. Pero toda-

vía más grave era el hábito que había generado. Entre los filósofos postkantianos había surgido un miedo a errar, una desconfianza en relación con lo absoluto, una inclinación a dejarlo reposar, tranquilo, en su oscura ignorancia. Para Hegel ese temor a errar ya era el error mismo. De hecho, este temor a errar suponía que había algo diferente del error, algo identificado como una verdad, aunque en sí misma desconocida. Es más, de hecho el kantismo, al decir de Hegel, no podía dejar de pensar que, si de algún sitio caía la verdad, era del lado de la cosa en sí. Ese miedo a errar era en el fondo pura desesperación de no poder penetrarla. En cierto modo, todo esto le parecía a Hegel un prejuicio estéril, sobre todo si se mantenía antes de desplegar la investigación crítica. Es más: a Hegel este temor a errar le parecía más bien inspirado en un miedo a la verdad. El planteamiento debía cambiar de forma radical. Lo absoluto no podía hallarse de un lado y el conocimiento del otro. Si el conocimiento estaba fuera de lo absoluto, entonces el conocimiento estaba fuera de la verdad. Era preciso que lo absoluto, aquello que se llamaba cosa en sí en el kantismo, deviniera fenómeno, saltara por encima del abismo y llegara hasta nosotros. Pero era también necesario que el conocer dejara de ser una proyección de nuestra subjetividad, y pasara a ser vida de eso mismo absoluto. Sólo así, el hombre mantenía un hilo de contacto con lo absoluto y llenaba de contenido su saber. En el fondo, toda la filosofía de Hegel aspira a demostrar que lo absoluto no puede abandonar completamente el mundo y que el saber del hombre acompaña sus pasos históricos. Todas estas frases pretenden apresar el pensamiento fundamental de que lo absoluto es la historia y saberse historia, la inmanencia del tiempo consciente de sí mismo, y que este tiempo camina en buena medida en las alas del saber humano, determinado por él.

"Pero la ciencia es ella misma un fenómeno", dice Hegel con resolución en la página 66 de la *Phaenomenologie*. La cuestión decisiva, sin embargo, es que la ciencia no es un fenómeno como otro cualquiera. Hegel dice con sutileza que el momento en que ella aparece no nos la presenta ya en su verdad desarrollada y desplegada. Si la ciencia fuera ese tipo de fenómeno que irrumpe y que se presenta ya hecho, entonces sería semejante a una mera apariencia. Hegel ha dado vida al fenómeno, ha dejado de considerarlo una mera presencia, lo ha separado de las formas estéticas en que Kant lo había dejado y lo ha volcado en la forma histórica. El irrumpir de algo no es ese mismo algo en su desarrollo y despliegue; ésa es la cuestión. Lo mismo le pasa a la ciencia: es un desarrollo y sólo cuando seamos capaces de respetarlo en su dimensión activa y dinámica le damos profundidad y verdad. En este sentido, todo fenómeno lleva en sí mismo el presentimiento de algo mejor. Ésa es la diferencia entre

fenómeno y apariencia. Por este carácter evolutivo, dinámico, un fenómeno demuestra que todavía no ha perdido su vínculo con lo absoluto, con la vida, con la historia. Esta invocación de algo mejor presentido y futuro es justo lo que falta a todo el conocer no verdadero, a ese conocer propio del sentido común, que aspira a ser fijo, estático y estético. El saber que se manifiesta, y que respeta el proceso de manifestarse, despliega ese presentimiento de su propia perfección, su potencialidad, hasta llegar a ser enteramente consciente de todo lo que encierra. Este paso, que es la lógica estructural de todo manifestarse auténtico, viene caracterizado por Hegel como el proceso de pasar del saber en sí al saber para sí. Este juego se repetirá muchas veces en el lenguaje y en la escritura de Hegel.

Este proceso del saber es su propia historia consciente. Puesto que esta historia describe los procesos de su manifestación hacia lo mejor, las etapas de su fenómeno, tenemos que esa historia se debe llamar "fenomenología". Hegel, que invoca así el logos interno al fenómeno del saber, ha descrito este proceso como el camino que, desde la conciencia natural, se esfuerza por el saber verdadero. En sí describe el camino del saber a través de la serie de sus figuras, como si fueran estaciones necesarias para llegar a hacer transparente todo lo que ese saber porta en sí. La historia o fenomenología describiría la experiencia completa de la conciencia hasta que se haga manifiesto que lo absoluto es su propio camino, su propio proceso, su propia revelación. Por eso, en cierto modo, cada una de esas figuras puede identificarse por la posición histórica concreta de alguna filosofía.

Pero el camino entero, y quien escribe desde esta posición al final del mismo, siempre está por encima de cada una de estas figuras. Por eso, la *Fenomenología del espíritu* describe un juego muy concreto, siempre repetido. Por una parte, una figura del saber –que tiene encarnaciones reales en la historia del pensamiento, sea el epicureísmo, o el escepticismo, o el estoicismo, o la ilustración– se presenta ante el filósofo, estilizada y en su esencia conceptual, como si fuese la portadora de la razón en un momento dado del devenir. Para el espíritu que piensa desde esta figura, ella es intrínsecamente verdadera. Pero el filósofo, que escribe al final y que se sitúa en la actualidad de la historia, sabe perfectamente que esa figura está condenada a ser superada por otra, que no es el saber real, que sus pretensiones de representar lo absoluto son muy parciales. Por eso, el filósofo que escribe la historia del espíritu tiene que tener una relación doble con cada figura: por un parte, tiene que atender sus pretensiones de verdad respecto a la anterior, dejarse seducir por ella, comprenderla y amarla desde dentro; mas, por otra, tiene que localizar sus frustraciones y fracasos,

verla encaminarse a su ruina, a su muerte, a su superación. Por una parte, el filósofo se deja llevar por cada figura histórica, pero por otra muestra sus límites, sus contradicciones internas, su incapacidad por llevar más allá el presentimiento de lo mejor. Así que cada figura, desde sí misma, tiene una posición no real en la medida en que se reclama absoluta y fija, no siéndolo. El filósofo reconoce una parte de realidad en esta posición, pero muestra lo negativo en ella y la necesidad de continuar el camino bajo otras figuras.

Podemos decir entonces que siempre existe una crítica *concreta*: siempre se acepta una figura concreta y se muestra la negatividad respecto a ella. Si la conciencia se quedara reposando en la propia pretensión de una figura parcial, la conciencia se habría extraviado a sí misma. La historia se habría quedado detenida y amenazada de muerte. Para encontrarse de nuevo tiene que superar toda figura, negarla y continuar su camino. Así que, en el fondo, cada una de estas figuras está secretamente guiada por la ciencia, por el presentimiento de lo mejor, y forma parte del oficio del filósofo elevar este camino secreto a camino explícito.

Ese camino, sembrado por la duda, puede desembocar en la desesperación y en la muerte en cada ocasión en que se diluye una figura concreta. Hegel llama la atención sobre el hecho de que duda, aquí, no es una duda común, acerca de algo concreto, de un hecho o de un acontecimiento. Se trata más bien de la mirada que descubre en un cuerpo categorial, en un conjunto de conceptos o de formas de verdad, de figuras de la conciencia, aquello que en ellas denota su necesidad de superación. La duda, por tanto, es la penetración consciente en la no-verdad del saber que se manifiesta; o de otra manera, el conocimiento de que más real que lo realizado es aquello todavía por realizar. De ahí que, para mantener vivo el camino de las manifestaciones del saber, para mantener vivo el camino de la crítica, se ha de mantener operativo el "escepticismo productivo" del filósofo que se sitúa al final del proceso, un distanciamiento de todo lo que el curso del tiempo y del pensar depara. Tal escepticismo es el que caracteriza al filósofo hegeliano situado al final del proceso.

Como es evidente, ese escepticismo se lo puede aplicar el filósofo a sí mismo. Con alegría dejará que otro posterior descubra su no verdad, porque esto significará que la herencia del espíritu sigue operativa y que su esfuerzo no se ha realizado en vano. Nada tiene que ver este escepticismo con el cartesiano, que no se fía de la autoridad y que se salva apegándose a la propia convicción. Ninguna de estas dos cosas es una medida interna para los contenidos del saber. La autoridad puede defender cualquier cosa y también cualquier cosa puede

aparecer ante la propia conciencia como verdad y certeza. Cada una de estas instancias sólo se puede distiguir por la vanidad o la insistencia en que cada uno porfía por autoafirmarse. Pero, cuando un pensamiento histórico se compara con otro, surge inevitable el juicio que desprecia un contenido como claramente superado por el otro. Por eso mismo, el filósofo que escribe el libro trata de introducirse en el pensamiento de cada una de las figuras, vivirlo desde dentro, produciéndolo de nuevo, y chocando con los propios límites de esa figura. En ese producir, en ese pensar cada figura histórica desde dentro pero abriéndola a aquella figura que la supera, está la verdad. De esta forma, lo que la verdad garantiza es el paso de una figura a otra, paso que se hace sobre el suelo de la anterior y sobre su crítica. La verdad, finalmente, es la continuidad, esa "historia de la formación de la conciencia misma" que es el contenido de la ciencia [Ph, 67].

1.1.4. *Reconciliación y necesidad*

Hemos visto hasta ahora que el espíritu es aquello que vence a la muerte. Para ello nos debe reconciliar con el tiempo. Tal reconciliación nos obliga a pensar la historia como una unidad, producida por las transferencias de saber de unos momentos a otros. Ahora podemos reconocer una ulterior condición para esa reconciliación. Como siempre, el hombre ha tenido muy difícil sentirse tranquilo en las épocas históricas en las que ha comprendido que reinaba la contingencia absoluta. Para reconciliarnos con el tiempo, y éste es el punto que nos separa más de Hegel, nuestro camino a través de la historia ha de ser visto como necesario. Como es evidente, tal concepto no nos está disponible en la actualidad, cuando nos negamos a legitimar como necesarios los acontecimientos del crimen masivo y de la crueldad e indiferencia humana que hoy vivimos. Pero nuestro filósofo no renunció a la noción de necesidad y así dijo que "la totalidad de las formas de la conciencia no real se alcanzará a través de la necesidad del proceso" [Ph. 68]. Esta necesidad es la instancia más usada de la filosofía de Hegel y la más difícil de apresar.

Para penetrar en su significado debemos insistir en la lógica del proceso histórico. Cuando una figura se enfrenta a su propia superación es como si el mundo se hundiera para ella y con ella. En los tiempos históricos, este hundimiento puede registrarse mediante las crisis de los diferentes sistemas e instituciones. Dado que cada figura en un momento dado es algo así como la concepción natural del mundo, su hundimiento produce el sufrimiento

de mucha gente que se enfrenta ante la pura nada. Para dicha concepción del mundo, esta experiencia es abstracta, inmediata, ineludible. Asentada en la fe que le brinda la figura de conciencia desde la que mira el mundo, la subjetividad en la crisis tiende a pensar que nada le sobrevivirá. Le falta la fe en el espíritu. Para el filósofo que escribe el libro de la *Fenomenología,* el que se sitúa a su nivel de pensamiento, esa nada es la nada de esa figura y sólo la nada de esa figura. Para el filósofo que se sitúa tras esa crisis, esa nada es ya una herencia de la que se ha apropiado. Por eso Hegel puede decir: "Pero la nada, tomada como la nada de lo que precede, de hecho, es el resultado verdadero. Con ello, esa nada es algo determinado y tiene un contenido", dice la página 68 de la *Phaenomenologie.* El filósofo que escribe como Hegel no experimenta el hundimiento del mundo, sino sólo de una figura determinada. Su negación no es la consumación del nihilismo, sino una negación determinada. Pero al mismo tiempo, esa nada determinada le ofrece el contenido de una experiencia dejada atrás. La nada concreta ya no es pura desesperación, sino que el arte del espíritu consiste en hacer de esa nada una casa para el pensar. Esa negación concreta, para alguien que naciera de nuevo al tiempo, sería algo positivo, una nueva forma de pensar, una nueva figura, una nueva y potencial concepción natural del mundo. La negación, experimentada sin la memoria del tránsito, es un resultado positivo. Pero la verdad no está en esa consideración de la nueva posición como algo inmediato, estático, sino en mantener viva la memoria del tránsito, ese paso desde la negación a la nueva inmediatez. Esta memoria sería la conciencia de la necesidad. En el fondo, es la conciencia que acompaña a una metamorfosis histórica. Puesto que lo descrito siempre se coloca en el pasado, verlo como necesidad no es sino ese *plus* de reconciliación que proyectamos sobre lo que simplemente ha sido, con la finalidad de legitimar su recuerdo.

Tenemos que comprender por tanto esa noción de necesidad. Hegel ha dicho que el escepticismo de la conciencia tiene en la vida animal un fenómeno equivalente: la muerte. Si conserváramos esta misma metáfora, tendríamos que decir que la formación de una nueva figura en la plenitud de su inmediatez es la resurrección del espíritu, la transformación de la muerte en vida. De hecho, Hegel utilizó esta metáfora, la del Viernes Santo especulativo, en su viejo texto de *Fe y Saber,* un libro que escribió en la etapa de colaboración con Schelling contra Jacobi. Desde luego, la conclusión de este punto es que, en el campo del espíritu, no existe la verdadera muerte. Siempre hay en estos ámbitos un presentimiento cumplido de resurrección. Si la conciencia forja figuras, una tras otra, es porque no puede reposar ni en la deses-

peración ni en la certeza definitiva. De hecho, lo que caracteriza siempre a la conciencia es la limitación de su satisfacción y la limitación de su desesperación. Ella tiene la fuerza para corromper toda satisfacción y tiene la fuerza para que su insatifacción quede compensada bajo otra forma. Obviamente, éste es un juego continuo. La insatifacción produce en ella una angustia, porque en el fondo anhela la verdad absoluta. Pero puede conformarse con otra figura, en la que olvida tanto su angustia como su verdad. En el fondo, la conciencia desea apagar la angustia con más fuerza que desea la verdad, por eso aspira a mantener aquello cuya pérdida le parece una amenaza. Pero no gozará de paz si reniega del pensar, si se entrega absolutamente a una figura finita, si se deja llevar por la inercia de la misma. Su intranquilidad entonces se vengará de ella y su desesperación será tanto mayor cuanto más grande haya sido su infundada confianza.

La necesidad en este camino es la forma como la conciencia juzga un pasado en el que, a pesar de todo, ha sobrevivido. Hegel ha empleado una metáfora de la vida para iluminar la estructura de la conciencia. Podríamos decir, mejor, que su percepción tiende a considerar la conciencia como vida histórica. Por eso ha hablado de meta y de serie, de insatisfacción y de secreto anhelo hacia lo mejor. La *Fenomenología del espíritu* no ha olvidado todas las sugerencias ilustradas acerca del progreso, sólo que ahora este progreso pertenece por derecho propio a la conciencia y se juega siempre tras cada crisis del pensar. En cada uno de estos momentos de la serie, la conciencia ha encontrado reposo y satisfacción en una figura. Ha visto en un momento que algo le era propio, que algo colmaba sus anhelos, que en algo reposaba. ¿Qué dicta esa su satisfacción? ¿Cuál es el criterio para que ella cese provisionalmente en su tarea? ¿Cómo es que la conciencia juzgó *necesario* reposar en una forma, como si ésa fuera por un instante la última?

Hegel ha planteado perfectamente el problema al decir en la página 70 del libro: "Esta presentación, en tanto comportarse de la ciencia respecto al saber que se manifiesta, como investigación y examen de la realidad del conocer, parece que no puede ocurrir sin algún presupuesto que se pone en el fundamento como criterio". Esta medida, este criterio interno, permite reconocer en el saber que se manifiesta aquella dimensión que pertenece a la ciencia. Fuera quedará la parte del saber que se manifiesta como innecesaria a la ciencia, como inesencial, como parte que obedece al mero tiempo y que no será objeto de la herencia. El problema es que este criterio, verdadero absoluto en relación con el cual el discurso tiene sentido, no puede aparecer sino al final de la ciencia. Cualquiera que se proponga establecerlo antes del final, opera-

rá de forma gratuita. Y así, cualquier criterio que se use en la zona media de la investigación no será la piedra de toque adecuada. Tenemos así un círculo vicioso que complica el uso de la noción de necesidad, círculo propio de la especulación: para mantener el rumbo del camino tenemos que tener un criterio. Pero este criterio estará legitimado sólo en la meta. Hegel dice que el examen no es sólo examen del saber, sino del criterio [Ph. 73]. Parece que a lo largo del camino andamos perdidos, pero, al llegar al final, miramos atrás y reconocemos que hemos sido guiados. Lo que parecía un mero camino entre otros, surge ante la reflexión como necesario. Alguien, con cierta malicia, podría decir también que sólo hemos llegado a una meta guiados por un rumbo incierto y que, por tanto, estaremos inclinados a defender que, lleguemos donde lleguemos, allí es donde deberíamos llegar. Parece entonces que la clave es llegar a algún sitio. Es como si Ulises estuviera perdido, buscando llegar a Ítaca, y le pusiera el nombre de la casa al primer islote que divisara y diera gracias a los dioses por haberlo guiado en el camino de regreso. En el fondo, la meta no sería ajena al rumbo tomado, aunque confesemos que ese rumbo fue tomado a ciegas. Hegel, con plena conciencia, usó muchas veces la metáfora del mar, como camino de la libertad del pensamiento. Pero justo desde esa metáfora parece insensato pensar que el camino llevado era el único posible, el necesario. Si la ciencia tiene que ver con esa manifestación de necesidad, parece que ninguna ha de aparecer en nuestro camino. Finalmente, el camino de la historia está empedrado de hombres y de pensamientos de hombres. Puede ser que heredemos algo, pero ¿cómo podríamos decir que esta herencia es necesaria, salvo que de esta manera nos sintamos felices de tener alguna? Cuando nos planteamos estas preguntas no podemos establecer, en la respuesta, si el decisionismo y un cierto descaro es interno a la filosofía de Hegel.

Hegel ha sido consciente de que estaba ante una contradicción. Fichte ya la atisbó al decir que las leyes del pensamiento son verificadas al final de la marcha del pensamiento producido por esas mismas leyes. El pensamiento se legitima a sí mismo. Desde Platón, esta autorreferencialidad era la base de la filosofía idealista. Pero Hegel ha dado un giro a estas paradojas. Dice que en cada figura hay que usar las armas de la conciencia común o del saber tal y como se manifiesta. Esto es: no existe contradicción profunda entre la conciencia común y la conciencia del filósofo que escribe al final, la conciencia del idealista. En cada época del pensar, en cada época histórica, la conciencia común es una etapa del saber absoluto. Y no tiene medidas diferentes a las suyas. "Pues la conciencia se da su medida a sí misma y la investigación se hará por una compa-

ración de sí consigo misma; pues la distinción que se ha hecho, a menudo, cae en ella" [Ph. 71]. La fenomenología del espíritu describe la conciencia tal y como capta realmente sus determinaciones desde los criterios internos a ella misma. Ella es la que tiene una idea de lo que es el concepto y de lo que es objeto, y una idea de lo que es su correspondencia. La verdad es una dimensión interna a cada figura de conciencia, a cada paradigma. La calificación de algo como saber y como error cae siempre dentro de la conciencia. Lo absoluto no es nada independiente del camino que ha llevado la conciencia común en su propio devenir, transcendiéndose. Pero si todo se limitara a ello, cada figura de la conciencia sería una realidad absoluta y autónoma. Como vimos, ella encierra en sí un momento de la insatisfacción, de negatividad. Hay así dos medidas. Una, que la conciencia establece en cada figura como su verdad. Y otra, que muestra internamente lo insatisfactorio de esas soluciones. La medida de este segundo momento de la conciencia común no es nada ajeno a su propia superación determinada, a su reducción a una nada concreta. Por eso, en el análisis de cada figura existe un momento del en sí, el saber en sí, que es el de la propia conciencia común; pero existe un momento de lo que este en sí es para el filósofo que escribe la *Fenomenología,* ese sujeto misterioso que Hegel llama *nosotros.* Como resulta claro, ese *nosotros* conduce la investigación entera. Pero en sí mismo no es nada abstracto, sino el camino de las identificaciones que realiza quien mira la historia desde un punto final de la misma. Pues cuando ese *nosotros* muestra lo infundado de la medida de la conciencia común de cualquier etapa, en ese mismo momento ya ha identificado en la historia otra conciencia común que en un primer momento hace suya y en la que ve encarnada la genuina noción de verdad.

Si la mirada del que escribe la historia desde el final juzga ese punto de apoyo como necesario es porque entiende que, de no emerger en la corriente del tiempo, todo se hundiría en la nada. Necesario así es lo que, de no existir, dejaría que la historia se quebrara y la continuidad del tiempo se hundiera en la sima vacía de la nada. Por eso, Hegel tiende a considerar que, eso que como una piedra emerge del fluir del tiempo, ese suelo que permite al espíritu continuar su camino, eso que impide que el tiempo se hunda en una catarata hacia la nada es el verdadero *kathechontos,* el muro que detiene la ruina del mundo. Eso es desde luego lo divino en cada caso. Eso es lo necesario. La creencia más básica de Hegel es que en esa transmisión de saber siempre aparece algo como necesario para otra conciencia, sobre lo que ésta hace pie. Hegel expresó esta creencia de otra manera. A menudo dijo que Dios no podía abandonar el mundo. Dios era ese mismo pensamiento de lo que una conciencia finita ve como

necesario para afirmarse en el tiempo, si es que no ha de hundirse en la nada, cuando una concepción del mundo se diluye y se arruina.

El *nosotros* que atraviesa la *Fenomenología del Espíritu* no es sino una especie de vampiro que vive de chuparle la sangre a los diferentes cadáveres filosóficos de la historia. Cada vez que percibe que ha extraído el jugo vital a un pensar, lo abandona como un cadáver estéril. Pero de él ha obtenido la energía suficiente para mantener el aliento vital que le permite sobrevivir en el instante siguiente. Ese habitar cuerpos que están a punto de abandonar para siempre el último momento de la vida es el destino del espíritu. Por eso está endémicamente amenazado. Una conciencia común es así alimentada durante el momento histórico mínimo para llegar a conformar una nueva conciencia común. Desde cierto punto de vista, entonces, el *nosotros* también está escindido. Pues, en primer lugar, aparece cada vez que una conciencia supera a otra en la que ya no se reconoce vivo el pensamiento. Pero en segundo lugar, tenemos ese momento más pleno y general en que podemos decir que nosotros, los lectores de Hegel, o el propio Hegel escritor comprendemos la totalidad del proceso. "A nosotros no nos queda en este aspecto sino el puro contemplar" [Ph. 72]. Así que, por un lado, tenemos el espectáculo que se contempla al ver el mundo desde las coordenadas de cada conciencia común, con sus objetos y sus conceptos, sus valores y sus intereses prácticos. Pero, por otro, tenemos el espectáculo general que se contempla al ver uno tras otro estos espectáculos mismos en su conexión necesaria. En el primer espectáculo vemos que para cada conciencia hay objetos y cosas, sujetos e instituciones de la verdad. Para el segundo *nosotros*, por el contrario, todos estos objetos quedan disueltos como representaciones, dejan de ser sólidos o en sí como los llama Hegel y se convierten en configuraciones de una gran cadena. La conciencia completa se obtiene cuando nos damos cuenta de que los objetos no son sino la acumulación de esas figuraciones, una especie de piel categorial amontonada a través de la historia de las figuras de conciencia.

Ése es el momento que Hegel llama dialéctico, por el cual surge el verdadero objeto, que no es otro que la experiencia de estas mismas conciencias y de sus objetos, de sus disoluciones y de sus recuerdos. De esta forma, elevamos a objeto la experiencia de la verdad y de la no-verdad de los conceptos y objetos de la conciencia común, cualquiera que sea el significado de la misma. Lo que finalmente queda de científico es el proceso completo, que caracteriza al filósofo propiamente dicho, a ese *nosotros* que ya no se identifica con ninguno de los presentes pasados de la historia, sino que vive en el propio presente como resumen último de la historia, como ser vivo que se nutre de todos los cadáveres pasados,

de todas las nadas anteriores y de la acumulación ideal de sus conceptos, sus objetos y su verdad. Y ahí, en esa vida inmediata de un presente en el que se acumulan todos los estratos de la historia, una vez más, la conciencia filosófica se torna conciencia a la mano. Por mucho que explique su propia posibilidad a través del largo pasado, hay zonas confusas y oscuras en su inmediatez, zonas inconscientes, que tendrán que ser diluidas con el tiempo. En términos de Hegel, en ese presente, siempre hay un en sí, un lugar oscuro que aparece como realidad, como algo que ha velado su originarse a la conciencia. Sólo que ahora, avisada por la noticia de la dimensión histórica de todo el proceso, la conciencia se dispone a verse superada a la muerte de sí, porque sabe que ella es al mismo tiempo movimiento y devenir y que otro *nosotros* se apresta a levantarse sobre sus restos.

Ese *nosotros,* que ve el espectáculo del pasado, comprende que también su presente es mero espectáculo y que lo único que importa es el camino que ya emprende hacia su nada y hacia otra resurrección. Durante un instante el espíritu se dejará llevar satisfecho con su propia representación, con su propio mundo de objetos, de conceptos, de correspondencias, de verdad; pero ya nadie puede dejar de mirar un poco más allá y darse cuenta de que la muerte está ya anticipada, junto con la renovación. Ésta es la experiencia del sistema total, del ámbito o reino de la verdad del espíritu. El punto superior conquistado es que hay que reconciliarse con el presente, que cada presente es parte del absoluto, que camina hacia su propio abismo, pero que también es recogido en lo que tiene de sustancial por un *nosotros* que se apresta a vivir y a heredar. Nada queda extraño a este vivir. Esencia y manifestación son exactamente lo mismo, la una como espiga del largo pasado, la otra como instantánea inmediata, como grano de esa espiga que ha de sembrarse, morir y resucitar en otra espiga madura. Aquí todo se pierde y se salva a la vez. Y por eso lo que aparece en este proceso es el espíritu que vence al tiempo. La filosofía, triunfante sobre la soledad y la locura, nos enfrenta a la muerte necesaria, no a la muerte contingente. Pero también, y por ello, a la necesidad de continuidad del espíritu, a su inevitable resurrección.

1.2. Las objetivaciones del espíritu en su historia

1.2.1. *El lenguaje como espíritu*

Todo esto es un intento de verter lo que Hegel quería decir de la forma más sencilla posible. Como es lógico, uno no se siente seguro de la veracidad

de la empresa, pero como un espíritu actual no se siente seguro de casi nada en la teoría, nuestra zozobra no es muy especial. Podemos sobrellevarla. Es más, podemos dar otro impulso vertiendo todo esto en una clave que juzgo adecuada: aquella que traduce lo que antes hemos llamado figura de la conciencia en lo que ahora podemos llamar aparato lingüístico. Así hacemos del espíritu puro lenguaje y de ese *nosotros* la competencia lingüística con la que cada presente se expresa y goza de sí mismo. Hegel ha dicho que el lenguaje es la existencia del puro *Selbst*. Esta palabra *Selbst* no quiere decir el yo como algo objetivo, visto desde fuera, sino ese momento en que alguien dice yo de sí y es consciente de lo que está diciendo, de tal manera que también lo atribuye a quien lo escucha. Es el yo visto desde dentro, pero de tal manera que se ve a sí mismo y al otro. El *Selbst* es aquella forma de ser que permite al otro percibir la individualidad de toda autoconciencia. Un *Selbst* es siempre una autoconciencia para otro, percibida por ese otro como tal.

Pues bien, el lenguaje es la única manera pura, genérica, en la que esa autoconciencia se hace individuo, se identifica, se presenta, se aprecia por parte del otro como tal y reconoce al otro a su vez como igual a sí mismo. La única manera en que el yo es autoconsciente es en el lenguaje, buscando el lenguaje, empleándolo. Ésta es la tesis central de la página 362 de la *Phaenomenologie*. En cualquier otra forma de expresarse, el hombre está inmerso como por accidente. De cualquier otra forma de expresarse el hombre puede desvincularse. Su acción, su expresión corporal, su expresión facial, sus gestos, todo eso puede indicar que efectivamente hay una conciencia alerta. Pero todo esto puede quedar sin alma, yacer inerte como una verdadera piedra, ser ya ceniza y polvo. Sólo el lenguaje tiene vedada la muerte o la inexpresividad. Sólo él cierra el paso al alma que quiere huir hacia la animalidad o la mineralidad. Cuando un hombre se expresa por cualquier medio, siempre puede sentirse demasiado o demasiado poco. Sólo en la expresión del lenguaje el hombre puede sentirse plenamente satisfecho y puede decir que ha dejado dicho o escrito justo lo que quería. Sólo quien se vierte en el lenguaje no puede morir. El lenguaje, por tanto, es la vida del espíritu.

Hegel ha entendido que esta imposibilidad de que el lenguaje muera tiene que ver con el hecho de que expresa siempre una individualidad *para otro*, pero también con el hecho de que este yo consciente de sí siempre alberga un momento universal. Cuando un hombre es verdaderamente consciente de sí mismo, siempre conecta con algo que afecta al hombre universal. Cuando alguien habla, desde luego, produce inmediatamente la exteriorización de su yo. Pero con no menor celeridad se produce una desaparición de ese mismo

yo en su parte de individualidad, quedando así el sentido, la dimensión universal del lenguaje. Para ello basta que el yo que se expresa sea escuchado. Al hablar se produce como una especie de contagio en el que el sentido transita inmediatamente a aquellos ante los que existe el yo que habla. De esta manera, no puede hablar una autoconciencia solitaria. Por el lenguaje, siempre hay dos autoconciencias. Al ser escuchado, dice Hegel, mi existencia se borra de manera inmediata como algo separado. Yo soy para otro un extraño, pero también mi ser es recogido en ese otro. Cuanto más dejo de ser individual, más soy para el otro. Ciertamente, éste que me ha escuchado se ha quedado con lo dicho, no con mi ser individual. Parece que se ha quedado con nada de mí, pero es la única manera de que yo permanezca en él. "Precisamente esta su existencia, como ahora autoconsciente, tal y como existe, es no existir y existir por su desaparecer. El desaparecer es su permanecer inmediato. Es su propio saber de sí, y su saber de sí como uno transferido a otro yo, ha sido escuchado y es universal" [Ph. 363].

En realidad, con palabras muy raras, Hegel describe aquí el hecho de la conversación y la forma en que resuenan en nosotros los ecos de los otros. Lo que siempre nos queda de esas conversaciones es un elemento universal, lo comunicado. Lo individual, lo propiamente individual es el nombre propio, ese rótulo con el que reconocemos instantáneamente lo comunicado. Sólo existe un verdadero *Selbst* allí donde el nombre propio lo da el mismo yo. Si pudiéramos imaginar un mundo en el que el nombre propio lo diera alguien ajeno al yo, entonces imaginaríamos ese momento en que la individualidad del hombre es borrada. Tal cosa fue lo que sucedió con el nazismo y por eso el nazismo ha roto el espíritu hasta el límite en que el espíritu puede ser roto. Ha retirado de la boca de sus propietarios todos los nombres propios que un hombre podía pronunciar para identificarse, y ha dejado en su lugar un mero número, o el mero nombre genérico de "judío", o una estrella de David. En ese privar a un *Selbst* de su capacidad de nombrarse reside la manifestación del más absoluto y extremo poder. Por el contrario, cualquiera que use el poder de darse un nombre llega a ser plenamente consciente de su individualidad. Por eso la manifestación elemental del espíritu es dar su propio nombre. El lenguaje se eleva a singularidad al dar el nombre propio, pero ese nombre propio no tiene sentido, sino que es la condición de que alguien sea escuchado y de que el sentido se haga. Con él nada es pensado, sino que por él la individualidad es hecha efectiva ante todos como refracción del sentido, y no sólo ante el que habla. En cierto modo, por el nombre propio se refleja esa parte del hombre que es un átomo no compartido. Todo lo demás es sentido y pertenece a cualquiera.

En cierto modo, Hegel siempre consideró que en las raíces de la individualidad siempre se mantenía un abismo de enfermedad. Desde las formas más bajas del mundo orgánico, todo anhelaba por dejar atrás la forma de la individualidad. En los borradores preparativos de su primer sistema, todavía en Jena, en lo que hoy se conoce como la *Filosofía real*, Hegel ya defendía que los dos momentos de lo orgánico eran el género y el individuo, momentos que no estaban separados. La división sólo era una diferencia superficial: el individuo es siempre el género y asiste al mantenimiento del género. A diferencia de la planta, que no tiene conciencia de la diferencia, el animal es más consciente de sí, porque goza de la sensación y los sentimientos. Pero por encima todavía de los sentimientos y de la sensación, la conciencia de la individualidad avanza todavía más allá con la voz humana. Por la voz todo individuo es inmediatamente otro para otro. Por ello, con bastante sencillez, Hegel dice que la voz reconoce a un individuo dentro de un ámbito universal de individuos definido como logos, como palabra. Cuando esta voz, que es lo que une a los individuos en un género universal, desaparece y el hombre cae en el mutismo, entonces surge la enfermedad. La individualidad se queda a solas consigo misma, se separa de lo universal y sólo le queda la salida de la locura y la muerte. La conciencia misma, que siempre es unidad de lo individual y lo universal, se rompe con esta enfermedad y el hombre regresa al foso inerte de la planta.

Hegel sabe hallar como pocos las dimensiones patéticas de la existencia humana. Cuando la voz sale, el lenguaje fluye como medio y el camino de la salud se inicia, surgen esas formas institucionales de la existencia humana en las que Hegel ha visto el alba del espíritu y, entre ellas, la familia y el pueblo. En este sentido ha hablado a la vez del medio del lenguaje, pero también de la herramienta o del bien u objeto de la propiedad y de los elementos paralelos subjetivos del recuerdo, el trabajo y la familia. El lenguaje es el recuerdo objetivado, de la misma manera que la herramienta es el trabajo objetivado y el bien o propiedad es la familia objetivada. Como es fácil comprender, objetivado aquí quiere decir independiente de la individualidad, en el fondo indiferente a ella, con posibilidad de ser empleado, querido y gustado por cualquier individuo, heredado por otros, traspasado en el tiempo. Ambos lados de la parejas mencionadas son aspectos de la conciencia. El individuo queda constituido por ellas, como ser concreto que habla, recuerda, trabaja, ama y goza; pero en ninguna de esas formas reside ya la individualidad en el mismo sentido en que el animal goza de ella, como sensación. El recuerdo y el lenguaje son siempre de un nosotros, de la misma manera que el trabajo y el bien, la herramienta y la familia. Y esto es así porque recuerdo, trabajo y familia son

activos sólo por la otra cara, por el lenguaje, la herramienta y el bien. El individuo sano, como luego dirá Freud, es el que se puede dirigir respecto de estos pares de elementos, puede integrarlos en su vida y mantenerlos en la indiferencia última de si son o no exclusivos suyos. No puede anularlos sin anularse a sí mismo. En relación con el individuo, éstos son medios absolutos. Aquellos medios son, dice Hegel, el fuego y el agua siempre cambiante y muriente y sobre ellos la conciencia edifica su casa. En ellos la conciencia llega a la existencia. El individuo no puede sino variarlos, nunca anularlos. En cierto modo, el individuo está bajo su dominio, aunque aquí ésta no es una expresión adecuada. Habría que decir más bien que el individuo queda constituido por ellos, que es una cara, una presencia de ellos, su unidad existente. Por ello el individuo es espíritu, porque ellos lo son.

Hegel no ha dudado en defender que la conciencia existe ante todo como recuerdo y lenguaje. Sólo así se genera la reflexión sobre sí mismo que caracteriza al hombre. Los elementos más nobles de la conciencia, como el pensamiento y el concepto, proceden de esa transformación de la intuición en recuerdo –dice la filosofía del espíritu de los *Esbozos de sistema de Jena*, I, 286 y ss.–. Más aún, mediante el recuerdo obtiene la conciencia su realidad, aquella que permite que surga el nombre, en el que las cosas pierden su ser empírico para convertirse en un ser ideal absolutamente simple. Sólo así, por esa reflexión propiciada por el recuerdo nombrado, se separa el hombre de la naturaleza y aspira a su dominio. De hecho, antes que someterla realmente, el hombre ya planea sobre ella idealmente, como espíritu. En ese momento en que inicialmente el hombre se separa de la naturaleza, en tanto pasión e instinto, y se aleja de la necesidad imperiosa de rozar lo concreto, manteniéndose a la distancia que ofrecen los nombres comunes, en ese momento es que ya hay familia. Ésta es la unidad mínima de recuerdo y lenguaje, de reflexión y de distancia respecto a las cosas. Por eso, sin familia para Hegel no hay espíritu y por eso no se ha insistido bastante en esta primera figura de la eticidad, sin la que el pensamiento de Hegel no adquiere el contorno preciso. Sólo en este despego de la naturaleza interna y externa surge el trabajo como medio significativo. Y con él, vencer el tiempo es algo más que una metáfora.

1.2.2. *La máquina y el sistema industrial*

Vemos que esta interpretación hegeliana del alba del espíritu tiene lugar en el umbral mismo del paraíso. Hegel, en los *Esbozos de sistema de Jena*, está glo-

sando esa hora en que Adán pone nombre a los animales, domina la naturaleza, idealiza las cosas, funda el lenguaje, comprende la distancia entre la existencia material y el nombre y así opera con los más elementales conceptos y funda la soberanía de la conciencia prescindiendo de las cosas en su existencia. Después viene el momento en que el hombre se enfrenta al trabajo, momento en que vuelve a querer conectarse con la totalidad del ser que él mismo ha negado al reducirlo a nombre y a concepto. Así descubre el hombre, en estas imágenes fuertemente míticas del inicio, la unidad de la tierra como algo de lo que se ha separado, de lo que ha quedado exiliado por la reflexión. Frente a esta unidad rota con la tierra, que emerge desde la negatividad de la conciencia, por esa negatividad misma, el hombre es un particular, condición inseparable del abandono. Hegel dice que el particular puede abstraer de todo y ofrecerlo todo. Incluso a sí mismo. De hecho es una pura abstracción que sólo podrá hacerse concreta mediante el trabajo. Entonces la particularidad toma conciencia de su verdadera situación, como una cosa existente contra otra cosa existente y global que le rodea. Entonces el particular deviene conciencia práctica.

Sólo en la familia, de forma originaria, puede el particular devenir conciencia práctica. La experiencia que se acumula en estas figuras es la del idilio y la escisión, las formas claves de relación con la naturaleza que Schiller había puesto en el fondo de su experiencia estética y que Schelling había identificado como el origen de la enfermedad moderna. Frente a estos dos extremos de la escisión hombre-realidad, el trabajo lanza sus puentes hacia la naturaleza, buscando la satisfacción de esa separación. Ahora bien, en tanto universal, el trabajo no puede extinguirse, ni el lenguaje, ni el recuerdo. Unifica los contrapuestos, al sujeto y al objeto deseado, pero al tiempo que los unifica los mantiene separados. La manera de ejemplificar este puente que es un muro, esta compleja fábrica que el trabajo levanta, es muy sencilla. Hay una realidad en la que se hace visible la unidad que el trabajo procura, pero que al mismo tiempo es separación de las cosas. Y es que el trabajo no nos pone inmediatamente en contacto con la naturaleza. Lo hace a través de la herramienta. Y una herramienta siempre produce otra. La herramienta es lo universal al trabajo. Cuanto más promete unirnos a la naturaleza, más necesidades crea de otras herramientas para llegar a ella. Abrazar el paraíso a través de la herramienta es una promesa permanentemente incumplida. En ella, dice Hegel gráficamente, tiene el trabajar su permanecer, produciendo paradojas continuas. La última, la que expresa la consumación de los tiempos, es que por la herramienta el trabajador, inicialmente activo, deviene pasivo y trabajado. Ninguna herramienta es la definitiva, con lo que todas ellas eternizan su contingencia.

Esta eternidad de la herramienta, junto con sus paradojas, se muestra mediante su transformación en máquina. En la máquina el hombre mismo suprime su actividad y la deja trabajar para él. Podríamos creer que, con estas reflexiones, Hegel abandona estos escenarios míticos. Sería una inclinación errónea. La máquina es también una potencia mítica y mediante ella se introduce el engaño. Con la máquina se engaña a la naturaleza y se sugiere que el hombre ya no tiene interés por ella, o que ya no tiene necesidad de trabajar. Claramente, la naturaleza, como el Zeus de Pandora, se venga de ese engaño. Estamos demasiado cerca de Prometeo. La estrategia de la venganza reside en que la máquina endiosa al hombre inicialmente, pero pronto el hombre descubre que no ha hecho sino caer bajo ella y degradarse.

El texto, que merece la pena citarse, ya es definitivo como diagnóstico en el que nos reconocemos: "En tanto que puede trabajar la naturaleza por medio de muchas máquinas, el hombre no supera su necesidad de trabajar, sino que la aplaza, la aleja de la naturaleza. No se dirige a la naturaleza como algo vivo sobre algo vivo, sino que huye a una vida negativa y el trabajar que le queda deviene él mismo adecuado a la máquina. El trabajar disminuye sólo para el todo, pero no para los singulares. Antes bien, aumenta mucho más, pues cuanto más adecuado a la máquina se convierte el trabajo, tanto menos valor tiene y tanto más se debe trabajar bajo esta forma" [ESJ. 321]. Los análisis de Marx acerca del trabajo alienado, del trabajo que se deshumaniza y se adapta a la forma de la máquina, tienen aquí su origen, tanto como la ley económica de que cuanto más trabaje la máquina menos valdrá el trabajo del hombre que la atiende y se pliega a sus exigencias. A pesar de todo, sin objeción queda la tesis de que la máquina encierra al hombre en un fortín, lejos de la naturaleza, y eleva a definitivas las barreras que lo separan de lo vivo.

La transformación antropológica que genera la máquina en el hombre ha sido conocida desde este texto, escrito en los primeros años del ochocientos. El trabajo adecuado a la máquina pone fin a las formas del trabajo artesanal. En éste, la expresividad del hombre se enraizaba en el carácter de la persona, en su sangre. El trabajo de la máquina es impersonal, abstracto, universal, dice Hegel. Efectivamente, mediante la máquina el hombre parece satisfacer sus necesidades, pero a cambio de convertirse en otro de lo que siempre fue. La capacidad que tiene la máquina de romper el orden tradicional ha sido intuida por Hegel, que en cierto modo ha hecho de la Revolución Industrial la obra de la libertad. La necesidad, la precariedad del hombre aumenta a medida que crece lo que él ha elaborado. En la medida en que la máquina resuelve necesidades generales, el hombre trabaja para todos. No hay posi-

bilidad de que cada uno encare su vida. Con la claridad con que luego Marx hablará de la satisfaccion social de necesidades, Hegel dice en los *Esbozos de sistema de Jena* que la satisfaccción de la totalidad de sus necesidades de cada hombre es un trabajo de todos. Con ello, el trabajo alcanza la condición de integrar la actividad de todo un pueblo para cubrir cada una de las necesidades de su gente.

La interdependencia de todos para con todos muestra claramente que la máquina ha de generar una dimensión de eticidad superior a la familia. "Entre el conjunto de las necesidades del singular y su actividad al respecto, entra en juego el trabajo del pueblo entero" [ESJ. 322]. El trabajo, así, no tiene sentido únicamente en relación con el que lo ejerce, sino en relación con el todo social. Esta referencia al todo es la clave del valor. Podemos definir la categoría de valor, desde un punto de vista material, como aquella relevancia que tiene un trabajo en relación con la satisfacción de las necesidades de todos. Un trabajo vale en la medida en que está en una escala de dependencia, no en la medida en que cubre una necesidad que, para entonces, ya ha perdido toda posibilidad de ser identificada por el hombre que se relaciona consigo mismo. El hombre que inició su camino a través del trabajo para ganar en independencia comprende por fin que no hace sino aumentar su dependencia. El único apunte a su favor en todo este proceso es la escuálida ganancia en comodidad, en confort.

Los análisis de Hegel de esta situación, que tiene en Inglaterra su punto más ejemplar, son modélicos. No tienen parangón en ningún otro filósofo idealista. Por ello, Hegel ha puesto a la filosofía en la senda de Marx y de Weber. Sólo él ha mostrado las dimensiones universales de este proceso, la capacidad de ir penetrando en estratos cada vez mayores de la sociedad. En efecto, la combinación de los diferentes trabajos, el sistema de dependencia mutua, aumenta la cantidad de hombres que pueden integrarse en los sistemas y procesos productivos. Hegel recuerda que en las manufacturas inglesas trabajan una docena de hombres para producir un alfiler, dado que cada uno tiene sólo una parte del trabajo. El valor del trabajo ya es aquí productividad, la cantidad de producción por unidad de tiempo. Los costes son muy intensos en fragmentación de trabajo humano, en pérdida de sentido global de la tarea, en transformación de la vida activa del hombre en un proceso maquinal, en limitación de la capacidad del singular para intervenir en el proceso, en "radical estupidez", ha sentenciado Hegel.

Ese sistema creciente en el que todos trabajan y todos producen aumentará, como jamás nunca antes se conoció, la masa de las necesidades hasta

hacerla infinita, inabarcable. Ahora el hombre ya no dependerá más de la naturaleza y de sus limitadas ofertas: dependerá del sistema económico. Pero curiosamente, el sistema económico atenderá cada vez más la posibilidad de prescindir del hombre. Su obsesión es la introducción de nuevas máquinas. "Una lejana operación de repente paralizará, hará inútil y superfluo a menudo el trabajo de una clase completa de hombres que satisfacían sus necesidades con él", continúan los *Esbozos de sistema de Jena* en su página 324. Aunque los hombres son inevitables como referentes finales, son prescindibles del proceso de trabajo. La paradoja del sistema maquinista tiene aquí su expresión última. El sistema genera sus propias necesidades y las máquinas piensan en sí mismas, no en los hombres. Los medios son divisibles al infinito y la cantidad de comodidades resultará absolutamente incómoda. El desplazamiento del hombre respecto al trabajo se acabará con el desplazamiento como ser de necesidades. En este punto se nos descubre algo esencial: lo que tiene relevancia es el valor de un elemento del sistema en relación con el conjunto. Este valor es el que se expresa en dinero. Como tal, el dinero mide el grado de necesidad de un bien en relación con el todo de la producción.

Aquí se enraízan las evidencias finales de Hegel y su más preciso diagnóstico sobre la sociedad del presente. Pero debemos recordar que Hegel había conquistado estas posiciones desde 1802. Sin tenerlas en cuenta apenas tendremos posibilidad de comprender lo que subyace a toda su filosofía. Desde luego, y ante todo, no se comprende su idea de la necesidad de un Estado. Aquí, en este texto, apunta por primera vez la transformación de la idea de Estado, que pasa de ser un instrumento de paz y de justicia, para convertirse en instrumento de administración de un sistema económico que, para entonces, es profundamente indomable. Como no podía ser de otra manera, Hegel ha entrevisto el sentido del nuevo Estado justo en el momento en que ha comprendido su imposibilidad. El pasaje de Hegel, inimitable, lo deja bien claro. "La necesidad y el trabajo en esta universalidad forman para sí un gran pueblo y un sistema monstruoso de comunitariedad [*Gemeinschaffilichkeit*] y dependencia recíproca. Una vida de lo muerto que se mueve en sí, que en su movimiento se mueve de manera ciega y elemental y como un animal salvaje necesita de una firme dominación permanente y domesticación" [ESJ. 324].

Lo necesario es tanto el aparato productivo como su dominio. Es curioso que, frente a Marx, que pone su énfasis en las estructuras subjetivas de la propiedad, Hegel apenas vuelve a hablar de este asunto. Además lo hace desde un punto de vista relativo y secundario. La propiedad no es esencial al sis-

tema productivo ni a la vida del todo. Es más: define el ámbito de lo inesencial mismo para el sistema, como es la existencia de la familia. Cuando llegamos a considerar este sistema, que por sí siempre está en movimiento y en agitación, como si estuviera en situación de reposo, entonces aparece de forma clara la cuestión de la propiedad. Que Marx haya hecho reposar toda la ética y la praxis sobre la cuestión de la propiedad ha sido un despiste teórico de la modernidad. La propiedad no es la clave. Más bien se trata de la vida del sistema.

Con sutileza, Hegel, tras Kant, insiste en la dimensión social de la propiedad: por mucho que permanezca posesión de este singular, de cada singular, la propiedad no sería nada sin que estuviera reconocida o puesta, como dice Hegel, en la conciencia universal. No hay sistema de propiedad si las realidades poseídas no son aceptadas por la conciencia general de un pueblo o de una sociedad. En este sentido, no hay propiedad sin un sentido de la justicia. Por mucho que este sentido sea interno a la propiedad, ha de generar una forma de vida en la que cada uno posea lo suyo. En la posesión socialmente determinada todos han de tener su parte y sólo entonces se puede hablar de un sistema de propiedad. De este modo, Hegel extrema las consecuencias kantianas y rusonianas, que siempre implicaban la provisionalidad de toda posesión que no esté mediada por el todo social.

Así, el sistema de la propiedad muestra sus paradojas: la dimensión de bien de la cosa poseída reposa en su dimension social, en su reconocimiento universal por todos. Sn embargo, la dimensión de objeto de posesión es estrictamente particular. Hay algo así como una tensión en la propiedad, entre su dimension social y su dimensión privada. La única forma de esquivar esta tensión y de impedir que llegue a ser paradójica consiste en extremar la forma de la justicia: que todos posean y que la seguridad de la posesión de cada uno sea la seguridad de la posesión de todos. La propiedad, de esta manera, jamás está referida al propietario, sino al todo social en el que éste vive. Por eso, Hegel ha destacado, por encima de la propiedad, aquella dimensión en la que el singular depende del todo social, en la que su distinguirse es efecto de los demás. La singularidad, en su concreción, se proyecta y se hace depender del todo del pueblo. Esto que hay más allá de la propiedad, y que muestra vivamente su dependencia del todo social, es la honra, una forma de representación en la que el hombre se relaciona como un todo con su vida y su posesión y en la que el singular pone su esencia completa. Por eso, en *Filosofía Real* Hegel ha dicho con toda claridad que la honra y la vida está más allá de todo contrato [FR. 189]. Sea como sea, el sistema productivo, con su continua necesidad de trabajo y de

dinamización, amenaza con destruir cualquier estructura social de propiedad, cualquier sentido de la honra. Y ése es verdaderamente el problema.

1.2.3. *La familia y el amor*

Como ya podemos suponer, todo este destino de la herramienta, de la máquina, del sistema productivo de necesidades y de la propiedad, no sería soportable sin la actividad compensatoria de la familia. La familia ofrece un soporte humano duradero para mantener la herramienta en uso, para trasmitir su función concreta. Sólo la familia funda tradiciones y memoria. La honra, la percepción que los demás tienen de nosotros, desde la exterioridad del pueblo, no es suficientemente densa. En el seno de la familia, la constitución de nuestra propia autopercepción se media por lo que somos para el otro, y lo hace de una manera esencial, permanente. Hegel lo dice con una frase que, como siempre, se parece a una fórmula matemática: "Cada uno en su particularidad, en su ser para sí, es consciente de sí en el ser para la conciencia del otro" [ESJ. 301]. Traducido al lenguaje común, esto viene a decir que cada uno de los miembros de la familia, y sobre todo los cónyuges, tiene una idea de sí mismo que no puede hacer abstracción de lo que es para el otro y de la idea que tiene el otro. En la familia no podemos pensarnos al margen de lo que los demás piensen de nosotros. Por mucho que esto parezca un correctivo al individualismo puritano –y lo es– no deja de tener su verdad intuitiva. En la soledad podemos tener sentimientos de nosotros mismos, pero no tenemos forma, construcción, personalidad: todas estas cosas se conquistan por el esfuerzo común de la vida familiar. Hegel, antes que Freud, ha visto que el drama real de la persona se genera en este ámbito, y no sólo el de los hijos con los padres, sino el de los amantes entre sí. Finalmente, la familia verdadera es una especie de consenso compartido por todos acerca del ser de cada uno de sus miembros. A esto se ha referido Hegel al decir que la familia es un uno ideal.

Por mucho que Hegel, en su juventud, haya jugado con el problema del amor de muchas maneras y lo haya contrapuesto a la propiedad, en Jena y a principios de siglo tiene ya definida la superación de aquellos momentos iniciales. El amor no es la excepción de la vida de la propiedad, la ruina de todas las cosas que separan a los hombres, la potencia acósmica que rompe los órdenes sociales, la predicación profunda de Cristo. Ahora es la experiencia en el seno de la familia y está relacionado con el autoconocimiento, con el conocimiento del

otro y con la seguridad del reconocimiento recíproco. Un deseo que se ha liberado de su aspiración inmediata al disfrute y se convierte en una forma de ser común, en un deseo compartido, sabido por ambos como deseo común, asegurado por tanto en su satisfacción, un deseo tal deviene amor. El disfrute ya no consiste en realizar el deseo, sino en algo muy especial, en identificarse a sí mismo en justo aquello que el otro piensa de ti mismo. El disfrute es saberse conocido y ver que no eres nada sin el concepto que el otro se ha forjado de ti. De tal manera que si el otro dejara de pensar en ti como lo hace, tú dejarías de ser. El amor entonces se convierte en el ser de las personas unidas en familia. Aquí la relación es el ser, dice Hegel. El matrimonio es permanente porque en él está implicado el ser de las personas que se profesan amor y que lo han conquistado.

Desde luego, este Hegel, que cruza el siglo, ha dejado atrás todo el romanticismo. Lo que Hegel vierte a complejos conceptos no es sino una estilización de la vida cotidiana. Un riguroso ideal de vida, en el que cada uno es recíprocamente en otro en su más completa particularidad, se abre en estas páginas dedicadas a la familia. La tesis fundamental de Hegel es que, en la familia, nuestra propia existencia queda interpretada por los demás, pero curiosamente esa interpretación es aceptada por nosotros como la propia. No puede haber incomprensión en la familia. Si se alza el muro de no sentirnos reconocidos, la familia se rompe y se disuelve en la nada. El rasgo que define esta forma de entender la familia es muy exigente: se trata de que, en su seno, los individuos no se unen en vistas a un fin particular. Se entregan como individuos desde la totalidad de su ser y forman una comunidad absoluta. Una familia que lo sea no puede aceptar una finalidad superior procedente de alguno de sus miembros. Ni mejoras profesionales, ni aspiraciones individuales cuentan para alterar su suerte. La totalidad de la conciencia de cada uno está atravesada por la comunidad familiar. No caben aquí decisiones unilaterales. Una de ellas, tan solo una, amenaza la familia entera con la quiebra y la disolución, con la irrupción de la culpa y el abandono. Por eso, dice Hegel, el lazo familiar es sagrado. Por todo ello, es fácil comprender que a nuestro autor se lo llevaban los demonios de la ira al leer los pasajes de Kant en los que éste degradaba el matrimonio a un contrato para el uso recíproco de los cuerpos. El matrimonio es unidad de la conciencia. Un verdadero matrimonio permite que la idea que uno de los cónyuges tenga del otro sea la idea que éste tiene de sí mismo. La conciencia aquí une existencias, no las separa. Esta unión existente de ambos, en la que ellos ya se ven superados como seres diferentes, en la que ya no son contraposición, esta unión queda objetivada y encarnada en el niño. En el hijo los esposos intuyen de manera objetiva que ya han sido superados en tanto

particulares y en tanto que seres singulares. Ahora en el hijo se saben una unidad que por fin ha llegado a ser. El hijo es su unidad y la conciencia común que son ellos es la educación del hijo.

Las ideas más arcaicas de la familia se concitan aquí, en el más elaborado de los filósofos modernos, con una serena vitalidad. Cuando Hegel dice en los *Esbozos de sistema de Jena* [ESJ. 304-305] que los padres "producen su muerte en tanto que vivifican al hijo para la conciencia", no está expresando nada diferente de aquellos turbios y sombríos pensamientos que sumían en la más impenetrable tristeza a los sencillos padres de todos los pueblos sencillos. Pero cuando dice que "la conciencia de los padres realiza su reflexión en sí misma" al contemplar al hijo, y se vacía como particularidad, de tal manera que la madre o el padre, el hombre en suma, se eleva a niño, en el fondo no recuerda nada diferente a esos momentos en que los padres quiebran esa misma impenetrable tristeza, por la que se han visto dominados en un instante de soledad y de debilidad, y se abrazan felices a sus hijos como si se abrazaran a su mismo ser recobrado. Entonces es lo de menos que uno tenga el tiempo y el otro ya acaricie la muerte. La familia es también, en este sentido, unidad de vida, en su totalidad. En esta transferencia de estructuras y de experiencias se sustancia la educación, y por ella la "unidad inconsciente del niño se supera, se articula en sí misma y se convierte en conciencia formada". Que esta transferencia sea para Hegel el mismo proceso de la muerte no es en absoluto índice de un pensamiento sombrío. Al contrario es, mucho antes que Freud, la identificación de la potencia que vence a la muerte, la elaboración del duelo propio en la educación de los hijos. Los padres intuyen en el hijo su llegar a ser superados. Mueren en él, por decirlo así. Pero por eso viven.

No menos relevancia tiene esta educación para identificar la forma en que el niño percibe el mundo. Pues en el seno de las relaciones con los padres, el mundo no es algo exterior, ajeno, extraño. Al contrario, el punto esencialmente educativo de la familia reside en que se evita por todos los medios que el mundo se presente ante el niño como una alteridad desnuda. El papel de los padres es ofrecer al hijo un mundo que ya está penetrado por la forma de la conciencia, que ya está dominado o pensado, interiorizado o dominado, humanizado en suma. La potencia mitológica de los padres reside en que las fuerzas del mundo, que de otro modo se presentarían como elementos titánicos y amenazantes ante el niño indefenso, actúen ya bajo la disciplina de lo vivido y pensado. "El mundo ya es un mundo dispuesto", dice Hegel, sugiriendo que lo inorgánico, lo ajeno, lo amenazante ya está asumido en el saber de los padres. El mundo que se transmite en la educación siempre se presenta bajo la forma

de la idealización. Tenemos que subrayar esta expresión. Lo ideal no tiene otra función que la de servir de vehículo a la educación. Pues forma parte de esta misma formación que el hijo todavía se enfrente al problema de encontrar la significación de esta idealización, la realidad de la misma. La transmisión de idealidades tiene la relevancia de provocar la vida práctica, pues despierta las ilusiones que aspiran a la realización de la idea. Lo externo ya no es para el hijo sino el campo en el que esta idealización ha de realizarse. Un eco de esta teoría resuena todavía en Adorno, cuando cifra la verdadera relación paterno-filial en aquel momento en que los hijos recuerdan a los padres los ideales trasmitidos y violados a lo largo de su vida. En ese momento, el mundo ideal de los padres es el mundo conocido, familiar, mientras que el mundo real, el que todavía aparece como externo, no es sino aquella dimensión que los padres no han sabido construir, el mundo ideal en su aspecto no realizado y todavía desconocido. Con ello, la familia no se cierra en sí misma, sino que se abre a la dinámica de la realización del ideal y se convierte no sólo en lo que sostiene la tradición de la herramienta, sino también en lo que sostiene la lucha del espíritu.

Y sin embargo, la familia le parecía a Hegel insuficiente para defender al hombre del sistema creciente de necesidades que, de una manera imparable, le coacciona desde el aparato productivo. La clave de esta insuficiencia reside en la naturaleza misma de la familia y del sistema productivo. Total el segundo, parcial la primera, el choque de estas realidades no puede sino saldarse con la amenaza de muerte para la vida familiar. El sistema de las necesidades productivas penetra a través de todo el tejido social y genera un sistema público que no tiene fronteras. Frente a él, y por mucho que elabore un universo comunitario, la familia no es sino un ámbito privado. Para dominar ese sistema de necesidades, Hegel siempre ha pensado otras formas de la vida ética. Pero antes de saber cuáles deben ser esas formas ultrafamiliares de la vida ética, debemos referirnos al origen de esa dinámica omniabarcante por la que el sistema de necesidades se ha desplegado al infinito. Debemos así rastrear los orígenes míticos de la sociedad civil y las posibilidades de ordenación.

1.3. Lucha, sociedad civil y Estado

1.3.1. La lucha por el reconocimiento

Hegel ha sido capaz de mostrar cómo no existe posibilidad de constituir la vida humana sin referencias a la alteridad. Esto se nos hizo evidente en la

problemática del lenguaje, de la herramienta, de la familia. El singular no es nada sin la alteridad, sin aquello que Kant llamó la sociabilidad. Pero en la misma línea de Kant, Hegel siempre muestra que esta sociabilidad es altamente problemática e incorpora elementos insociables. Sin tener en cuenta estos elementos no podremos valorar el ámbito de la familia como ámbito del amor. La familia se constituye para sí como amor porque su vida hacia fuera es lucha y no puede dejar de serlo. Por eso, a diferencia de lo que sucede en la *Fenomenología del espíritu*, en *Esbozos de sistema de Jena*, con más coherencia, la problemática de la lucha por el reconocimiento se introduce directamente después del análisis de la familia, con la sencilla frase de que "es absolutamente necesario que la totalidad a la que ha llegado la conciencia en la familia se reconozca en una otra tal totalidad como conciencia en tanto sí misma" [ESJ. 307]. Esa tesis viene a decir, según la entiendo, que las familias tienen que aparecer como realidades particulares y totales para otras familias. Ahora bien, lo que permitía ese reconocimiento en el seno de la familia era sencillamente el amor. Pero si el amor permite también reconocer las familias entre sí, entonces tendríamos que todo deviene una única familia. Hegel jamás coquetea con esta idea, exageradamente comunitarista. Las diferentes familias no son una única familia. Pueden ser un pueblo. Pero no una gran familia. Un pueblo, ahora, aunque todavía no sea la sociedad civil que veremos al final, es una realidad de tensiones. En el seno de estas tensiones, los particulares aparecen ante los otros particulares porque ponen su esencia completa en la posesión de una realidad particular dada. Pero la posesión no es la propiedad. Al contrario, la posesión llega a ser propiedad cuando es reconocida por el pueblo. Pero ahora estamos antes de ese reconocimiento y queremos saber cómo sea posible y hasta dónde ha de llegar. Así que se nos abre aquí una tensión entre la pretensión de propiedad y de posesión de una familia, y la posibilidad de que esa pretensión no sea aceptada por otra.

Hegel ha hablado de esta negación en términos de herida. Cuando una familia ve rechazada su pretensión de posesión, ve rechazada su honra. La herida producida es absoluta y absoluto el sufrimiento, porque con este rechazo de una cosa particular se rechaza su esencia y su ser entero. Con una lógica penetrante, Hegel ha concluido que "la colisión por cada cosa particular es una guerra por el todo" [ESJ. 308]. La cosa queda anulada en su significado de cosa: es parte del hombre, parte de la familia, parte de la esencia misma de lo humano. Es una realidad ideal constitutiva de la honra. Quien se enfrenta a esta posesión, quien se levanta contra mí negándola, aparece ante mí como aquel que me excluye en mi totalidad, en mi posibilidad existencial

completa. Este tipo de relación, en la que está en juego la totalidad de la existencia de cada uno de los que se enfrentan, es la que Schmitt ha caracterizado como relación amigo-enemigo. Lo que está en juego no es la exclusión de una particularidad, sino la exclusión de una forma de ser, de una existencia. Uno de los dos ha de dejar de ser una totalidad en su existir, ha de dejar de aspirar a la honra, a tener una esencia. Se trata de entes absolutamente opuestos, y nada de lo que digan, ni palabras, seguridades, amenazas o promesas, altera la verdadera situación: ninguno se sentirá seguro hasta que el medio por el que se reconocen no sea efectivo, real, y en modo alguno meramente lingüístico.

Estos desarrollos alcanzan en la *Fenomenología* toda su plenitud en el capítulo dedicado a la "Independencia y dependencia de la autoconciencia: señorío y servidumbre", al que ahora voy a hacer referencia por extenso. Allí Hegel inicia su argumento con la sencilla frase de que la autoconciencia sólo es en la medida en que otra la reconoce. Es muy importante reparar en la esencia de este problema. Una autoconciencia, que en principio no hace sino registrar en la conciencia la esencia de una particularidad, debe socavar un hueco para que en ella penetre la noticia de otra particularidad, de tal manera que no se sentirá segura hasta que esta otra particularidad no le diga que acepta su ser. Hacer un hueco a otra realidad es interpretado por la autoconciencia como una pérdida de sí y de su autonomía. Pero esta pérdida es una ganancia si logra estima y respeto por parte del otro. Estos hechos tienen su tradución en experiencias cotidianas que la Ilustración impulsaba. Cuando Kant mandaba ponerse en el lugar de otro, era muy consciente de los peligros de esta operación y exigía una compensación: pensar siempre por sí mismo. Al hacer un hueco al otro nos ponemos en peligro global. Nunca sabemos dónde se detendrá la invasión del otro y hasta qué punto anulará nuestra propia vida consciente. Pero si ejercitamos el impulso de autoafirmación, no podemos tampoco saber dónde acabará esta inclinación a que el otro desaparezca. Situado entre estos dos extremos, la conciencia concreta no sabe dónde detener los procesos de reconocimiento y por eso éstos padecen un peligro endémico de quebrarse, una inseguridad insuperable. Pues allí donde detenemos nuestra autoafirmación puede producirse un ámbito demasiado estrecho como para que el otro se reconozca; pero allí donde nos anulemos nosotros mismos puede emerger la sensación de culpa y de haber traicionado nuestra independencia. Vemos así cómo ante nuestros ojos se complica una intersubjetividad que Fichte imaginó más sencilla. Además, el reconocimiento no es posible como mero proceso hermenéutico, como mera interpretación, pues están implicados bienes

objetivos y posesiones. Pero entonces está sometido a un peligro mayor: una de las consciencias querrá suprimir la independencia de la otra, dominar su interpretación. Por asegurar el reconocimiento de sí, se cosifica la otra conciencia y se la anula. Y además este proceso queda duplicado en cada una de las autoconciencias enfrentadas. O se desconocen mutuamente o se reconocen mutuamente. No existe la posibilidad de un proceso unilateral.

Cuando dos autoconciencias se oponen entre sí, cada una está cierta de sí misma, pero ignora a la otra. En realidad, ésta es la situación de partida de la vida moderna, cartesianamente definida como evidencia y claridad subjetivas. Hegel siempre regresa a esta figura inicial de la modernidad, que ha identificado la existencia del espíritu. La categoría que caracteriza esta figura, la certeza, siempre es lanzada por Hegel contra la otra gran palabra de la tradición, la de verdad. En cierto modo, la lucha por el reconocimiento es la lucha por transformar la certeza subjetiva, que cada uno tiene de sí mismo y de su valor, en la verdad propia que todos reconocen. Este paso de la certeza a la verdad tiene que ver con un verbo que Hegel ha dejado caer en esta página, con el *Tun*, el hacer. La verdad exige que la certeza subjetiva que cada uno tiene de sí, a través del hacer, produzca un objeto independiente en el que esa misma certeza esté presentada, mostrada, exhibida, reconocida por los demás. Hegel ha sospechado que cada uno se juzga en su fuero interno con la benevolencia propia de un ser que está dominado por el narcisismo y sus ilusiones. La verdad interpreta objetivamente esa certeza subjetiva, endémicamente ilusa. Si alguien quisiera defender que su certeza tiene una verdad no tendría más remedio que mostrar objetivamente su obra. Cuando miramos el reconocimiento desde esta estrategia tenemos que, mediante su hacer recíproco, cada uno de los que se enfrentan ha de presentar un objeto de su hacer de tal manera que sea el símbolo objetivo de su autoconciencia.

En verdad, Hegel ha forzado el patetismo de esta situación y cuando leemos estos pasajes no nos resulta muy claro por qué de este hacer ha de desprenderse una lucha a muerte. Aquí el razonamiento de Hegel parece un poco forzado. Pero tiene su lógica. El núcleo del argumento consiste en percibir que hay siempre un abismo entre el reconocimiento que puede dar el obrar y su objeto y el reconocimiento al que aspira la autoconciencia cierta de sí. De otra manera: la certeza nunca se agota en la verdad del hacer. Justo porque la primera, la certeza, tiene tendencia narcisistas y megalómanas, nunca queda saciada. Siempre hay un plus de certeza, de autoestima, de valor propio, frente a la obra realizada. Si el individuo reconoce al otro en la medida en que tenga una obra, el actor siempre cree que su obrar no agota su propia

autoconciencia. La obra no sería *el* valor, sino índice de un valor mucho más amplio. Esta insatisfacción, esta desproporción entre lo que nos dice la autoconciencia que somos y la obra que hemos producido, es lo que se deja ver en la situación que Hegel describe.

Por eso, el que lucha por el reconocimiento hace pie en la obra, pero reclama ser reconocido en lo que él mismo sabe que es, una autoconciencia que, situada ante sí misma, se sabe más valiosa que la obra. Por eso, la autoconciencia, situada en este dilema, sabe que tiene que negar su presentación objetiva, su reducción al hacer. La autoconciencia excede la verdad conquistada. Por eso, la autoconciencia no quiere que se reconozca la obra, sino su fuente subjetiva en la certeza. Para ello se tiene que proponer ser reconocida en esa autoconciencia que Hegel llama abstracta. De hecho, la subjetividad desea que se le reconozca por su valor absoluto, por lo que ella es, no por lo que hace. De ahí que se quiera mostrar como desvinculada de toda existencia concreta, de toda particularidad de su obrar. Ahora bien, en esta aspiración a ser reconocida por su propio valor intrínseco, por su propio ser –y no por su hacer–, debe exigir un reconocimiento absoluto. Sin embargo, en la medida en que tenga que mostrarse que posee un valor ajeno a todas las particularidades de la vida, a todas las concreciones de su obrar, ha de mostrarse también con un valor independiente de la vida misma. Pues la vida no es sino ese suceder de las particularidades. Y aquí está la cuestión de la lucha a muerte. Pues, al mostrarse desvinculada de toda particularidad de la existencia en general, la subjetividad se muestra también desvinculada del disfrute de la vida. Ella quiere un sí incondicional y sólo en él puede encontrar satisfacción. En conclusión: en la lucha por su reconocimiento, la autoconciencia subjetiva prefiere morir a ser ignorada en su valor intrínseco o ser confundida con cualquiera de sus obras.

Por eso, para ser reconocida como quiere, no basta que una autoconciencia se vuelque al hacer. Ha de emprender un actuar muy concreto, lo que Hegel llama el doble hacer. En un principio, una autoconciencia está dispuesta a dejar claro que prefiere la muerte a no ser reconocida. De esta manera, expone su vida, la arriesga en esa lucha. Pero todo lo que tiene lugar en esta relación queda regido por la simetría. El otro también está dispuesto a arriesgar su vida en este combate por ser reconocido en su certeza. Lo que cada uno está dispuesto a hacer por sí mismo es también el hacer del otro. Situados los dos como ante un espejo en este arriesgar la vida, ambos se saben en el mismo peligro. Saben que están dispuestos a mostrarse ante el otro como más valiosos que la vida desnuda y por eso la ponen en peligro a cambio de obtener lo central:

reconocimiento absoluto. Sin dotar a estas reflexiones de la potencia de lo mítico, no se entiende a Hegel. Pues lo que hace al hombre elevarse al momento mítico de una existencia arquetípica, es su afán de visibilidad. El hacer es sólo un medio para esa aspiración a ser visto como se desea serlo. Una visibilidad controlada por el propio héroe, por el propio sujeto autoconsciente, una visibilidad no impuesta por los demás, una visibilidad que emerge en el terreno de juego que el propio sujeto elige y trabaja: ése es el combate mítico del que habla Hegel.

Suponemos entonces que el grado de verdad de la certeza subjetiva se mide por el peligro de muerte que es capaz de arrostrar. Puesto que ningún reconocimiento se da de una vez y para siempre, es fácil pensar en esta intensificación de la certeza que asume el combate a muerte como prueba última y definitiva de la forma en que alguien quiere ser visto. Puesto que arriesga su vida, simétricamente, exige que el otro arriesgue la vida y la ponga en peligro. La vida, ni la suya ni la del otro, tiene valor en sí. Llegamos con esto adonde Hegel quiere llegar: al momento en que las dos autoconciencias verifican su certeza en una lucha a vida o muerte. Así se elevan a su verdad, en la medida en que estén dispuestos a morir por ella. Esa verdad de la autoconciencia procede, claro está, de la libertad más extrema. Así se confiesa que para el individuo lo esencial no es ser, ni vivir, ni ninguno de los elementos concretos de la vida, sino pura y sencillamente que la autoconciencia sea verdadera. Los dos desprecian la vida, la propia y la ajena, y se miran con la indiferencia con que se miran las cosas, apegados cada uno al propio valor. A partir de aquí, Hegel es mucho más sencillo de lo que el texto puede indicar. En todo caso conviene recordar que en esta superación de la muerte surge de nuevo el espíritu. La verificación de la certeza propia a través de la muerte suprime toda certeza, pero es el momento glorioso de la verdad. Una vez muerto, desde luego, también desaparece el soporte natural de la autoconciencia. Con la muerte, ante el cadáver del héroe de su propia causa, se acaba la subjetividad y sus certezas, pero la verdad de la misma ya ha volado ante los ojos de todos y es reconocida por los demás como espíritu.

Llegado a este punto, uno de los combatientes podría razonar así: ante la vista de la muerte, la autoconciencia alcanza a comprender que la vida es para ella esencial y que tiene que plegarse en ese combate y deponer las armas. Incapaz de amar la verdad que quedaría de él tras su muerte, ama más su certeza subjetiva y su vida, y retrasa así el momento de su verdad. De hecho, siempre uno de los dos luchadores se hace ese razonamiento. Y no debemos pensar que está ausente de razones. Una vez ultimado el análisis del que está dispuesto a

morir, Hegel se vuelve al que se niega a hacerlo y extrae esas razones. El que se niega a la muerte ve su yo, que estima por encima de todas las cosas, como algo muerto y estéril, como un cadáver. Será reconocido por el otro como valiente, pero como un valiente ya sin autoconciencia. No será para sí y, por lo tanto, no será. Si en ese combate entre dos autoconciencias una de ellas pide que cese la lucha, porque ha llegado a la comprensión de que la vida le es esencial, de que no es un puro yo, sino también un cuerpo, entonces se produce la primera asimetría esencial. Uno de ellos sabe que el combate ha de ser respetuoso para con la vida porque no se ve como un yo abstracto, sino como un yo encarnado y abierto a aventuras siempre nuevas. El otro, el que continúa el combate, cree todavía saber que su única verdad es que el otro lo reconozca, aun a riesgo de morir. Esta asimetría se basa no sólo en una diferente percepción de la verdad. También se basa en una forma de entenderla. Pues el primero, el que sabe que la vida es esencial a la autoconciencia, entiende que toda verdad es concreta, goza de la existencia, depende del cuerpo. Éste siempre está esperanzado. Mientras haya vida podrá desplegarla y mientras tanto se reconoce a sí mismo en sus miserias, aceptando el abismo endémico entre autoconciencia y verdad. El otro, el que se muestra dispuesto a seguir el combate, cree que la verdad es un acto único, abstracto, de reconocimiento. Necesita tanto de ese acto que, si no lo obtiene al precio de la muerte, es como si no fuera nadie. El otro, que apuesta por un combate concreto y una verdad concreta, sabe que el juez de la verdad de su certeza ha de ser en cada caso uno. Este aparentemente cobarde es la conciencia independiente y concreta, vinculada a su cuerpo y al tiempo, para lo que exige estar vivo. El otro, es una conciencia dependiente, pues lo esencial no es reconocerse a sí misma, sino que el otro la reconozca. Uno es el siervo, en la medida en que reconoce la realidad, los límites de su autoafirmación, la vinculación a las cosas y al cuerpo; el otro, el señor, pues es absolutamente libre. El primero tiene una comprensión más profunda de las cosas, una experiencia del hacer más humana y adecuada. El segundo, el señor, es un ser que tiene una percepción falsa de su poder, que cree que por desafiar a la muerte posee la verdad y que, con esta altanería, ha vencido a la realidad. Éste, el señor, necesita a muerte el reconocimiento del otro y no es sin el otro. El siervo, por el contrario, sólo necesita que siga la vida para poner a prueba su certeza. El señor es una autoconciencia elemental, arcaica, primitiva y heroica; el siervo, la elaborada conciencia burguesa.

Hegel, como luego Nietzsche, hace del señor la conciencia independiente mientras que el siervo es la conciencia dependiente. Pero pronto se muestra que esta forma de hablar es la ilusión del señor. Poco a poco se ve que el

señor no es nada sin el siervo, pero el siervo es alguien sólo con la realidad. El poder del que disfruta el señor es alucinatorio, una relación inmediata con su ser para sí que no tiene verdad alguna, salvo la obediencia que le presta el siervo. El poder lo obtiene el siervo de su arraigo en la vida. El señor lucha contra el siervo, pero el siervo lucha contra la realidad. Lo que no puede jamás el señor es abandonar ese narcisismo que se cree omnipotente porque es capaz de enfrentarse a la muerte, pero que yace en la impotencia porque jamás logra rozar la realidad, salvo por la mediación del siervo. Éste, por lo demás, guarda la experiencia de sus relaciones con las cosas en su autoconciencia, que así crece lentamente en la percepción de su propio valor. Justo porque sabe de las necesidades de la vida, de la concreción de la existencia, el siervo aspira a su elaboración, a su transformación. El señor, siempre amenazando con la muerte, puede desde luego reclamar la obediencia del siervo, que sabe custodiar el tesoro de la vida. De esta manera, el señor sólo se relaciona con las cosas a través del siervo. Goza de ellas, pero como dones presentados por el siervo ante él, sin duda con la aspiración de que los reconozca. Ese goce sin trabajo es la evidencia de que el señor no tiene verdad, de que no puede señorear el ser desde la mera amenaza de dar y recibir muerte. Pero de esta manera se teje una asimetría que diferencia esta relación respecto de aquella otra que vimos constitutiva de la familia. Lo que hemos descrito, como diferencia entre el goce y el trabajo, no ocurría en el seno del matrimonio. Esta diferencia entre la propiedad, el goce y el trabajo es lo que ocurre en la sociedad civil. De hecho, Hegel no hace sino descubrir las relaciones violentas que subyacen a ella.

Desde el principio, sólo el siervo era señor de algo: de su actividad, de las cosas, de su trabajo, de su propia conciencia. Hegel lo ha dicho al final, poniendo el argumento sobre su base: la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil. La verdad abre su lento camino cuando alguien se ha desprendido de los ideales de omnipotencia del señor. Ésta era independiente de la muerte y podía librarse de ella sin pestañear. Pero ésa no es la verdadera independiencia mundana. Ésta sólo se alcanza cuando se reconoce la vida y cuando se la elabora, se la transforma y sobre este trabajo se proyecta la indentidad de una autoconciencia. Por decirlo al final: la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias estuvo desde siempre mal planteada porque se trataba de reconocer certezas. Éstas no tienen verdad por sí mismas, ni pueden reconocerse antes de que disfruten de ella. El señorío impide que una autoconciencia disponga de verdad concreta. Su verdad es la libertad abstracta y por eso es una verdad abstracta. Sólo el siervo, en su trabajo paciente, llega a mante-

ner y obtener una pretensión realista de reconocimiento. El siervo ha sentido miedo de la muerte, es verdad. Pero la muerte es el señor absoluto, y forma parte de la conciencia adecuada sentir miedo ante ella. La angustia que se siente ante la muerte es esencial y produce la verdad de la pura negatividad. Curiosamente, la muerte es muy parecida a la pura autoconciencia pues, como ella, es también negatividad, fluir, sombra. Así que el siervo ha sentido miedo justo de aquello por lo que combatía y ha visto que su combate por el reconocimiento de su autoconciencia era vano. Su autoconciencia no valía nada. Esa autoconciencia pura, vacía y abstracta es la misma muerte. Todo ello es lo que queda objetivado en el señor. El miedo ante el señor es el comienzo de la sabiduría, dice Hegel. Sólo de ese miedo a la muerte, que busca una victoria distinta del desprecio, surge el apegarse a la realidad y al trabajo.

1.3.2. *Representación. La ruptura con la teoría fichteana del contrato*

Resulta muy difícil no percibir en esta valoración de las relaciones entre el señor y el siervo las claves para la comprensión hegeliana de la sociedad de su época, atravesada por la vigencia de castas nobiliarias que vegetaban sobre el lecho de las clases burguesas, laboriosas y ajenas a los combates a muerte. La Alemania de 1918 todavía pensará en estos términos cuando Sombart explique la derrota de la Primera Guerra Mundial como el triunfo de los ideales burgueses sobre los heroicos de los nobles militares prusianos. Jünger extraerá las consecuencias con su disposición a la guerra total. Vemos que Hegel, por tanto, ha prestado profundas categorías a la cultura de su país. Pero él quería superar ese estadio de lucha a muerte por el reconocimiento. Mientras que sobre esta relación entre aristocracia y burguesía dominara el eco de la vieja lucha, no se podría superar la asimetría en el ámbito de las relaciones con lo real, ni se podría configurar algo parecido a una sociedad ordenada. Como es evidente, de la misma manera que respecto a los individuos surge la familia, respecto a las familias en lucha en la sociedad civil, con la escisión entre señores y siervos, deberá surgir el Estado.

De hecho, esta problemática giraba alrededor del principio de la representación política, bloqueada por el dominio omnímodo de los señores. Ya en *La Costitución alemana* Hegel daba a este principio el rango de síntoma de una nueva época de la filosofía de la historia, protagonizada por el espíritu germánico, una opinión que mantendrá con matices a lo largo de toda su vida. En cierto modo, la desgracia de Francia fue mostrarse incapaz de

encarnar este principio germánico, del que un día dependió. Francia perdió el sentido de la libertad debido a la decadencia de las reuniones de los estados generales, la fuerza política organizada alrededor del principio de representación [WH. I, 535]. Al perder representación social, la nobleza ganó personalismo y cosificó su valor político en privilegios incomprensibles para el pueblo. Esa casta parasitaria de señores, sin representación, no pudo competir en constancia y conocimiento con la clase burguesa emergente, necesaria para el Estado moderno. Al cerrarle el paso, la nobleza convertida en casta propició la explosión revolucionaria. El diagnóstico de Hegel en cierto modo anticipa el de Tocqueville y conecta directamente con el pasaje de la dialéctica del amo y el esclavo.

Mas sólo en cierto modo. Pues Hegel comprende el principio de representación como la clave de continuidad de toda la historia germánica, subsiguiente a la decadencia de Roma. La representación no es un invento burgués. Al contrario: la burguesía tiene que ser inducida y educada para acoger este principio, que por sí mismo es de procedencia señorial [WH. I, 536]. Los hombres libres germanos proponían la emergencia de sus propios señores mediante elección. La cosificación de ese vínculo y su transformación en herencia es el principio de la decadencia política de un pueblo. Así que también vemos aquí el problema de Tocqueville, el de la construcción de una nueva forma de aristocracia que, justo en el reconocimiento de su virtud, sea claramente representativa también de los ámbitos burgueses. Con ello, vemos cómo el problema del reconocimiento acaba mostrando su dimensión política. Naturalmente, ahora se trataría de una representación en relación con las nuevas formas de virtud y de vida social, claramente trabajadoras. Pero de todas maneras, a Hegel le preocupa sobre todo el hecho, paradójico, de que siendo Alemania la fuente de este principio de representación, no haya sabido encarnarlo hasta el final en la constitución de un todo estatal adecuado a esta época posterior a la lucha a muerte por el reconocimiento.

Las preocupaciones de Hegel, desde su llegada a Jena hasta el estallido final de Waterloo, apuntan a comprender el sentido de esta representación en el marco de la realidad propia de la sociedad burguesa. La temática aparece por primera vez, quizás, en ese intento por elevarse a las bases reales de un sistema que es la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*. Allí, Hegel acusaba a Fichte de no superar la aproximación individualista del derecho. La equivocación suprema de Fichte residía en su confusión entre libertad y ser libre, entre razón y ser racional. No se aproximaba jamás a la libertad y a la razón como instancias reales, sino sólo en la medida en que se encarnaban de

forma genérica en seres racionales y libres, entendidos como "algo finito". Este supuesto individualista le vedaba cualquier acceso a la comunidad real como soporte de la libertad y de la razón. Su teoría del derecho era igualmente un sistema atomístico, y el pueblo no era sino "una multitud atomizada y pobre de vida donde los elementos [...] son una multitud de puntos y [...] cuya unidad es un concepto, cuyo vínculo es una dominación sin fin" [D. 65]. Con ello, Hegel se despedía, con suma agudeza, de todo intento normativo de fundar un Estado partiendo del supuesto liberal del individuo libre y racional. En suma, estos intentos de fundar un derecho, que abocaban con necesidad en la teoría del contrato, eran miméticos de esa comprensión de la política como reunión del derechos privados, que había destruido el Imperio alemán. Las mismas censuras que la *Constitución de Alemania* lanzaba contra ellos podían aplicarse aquí. Además, esta teoría del contrato o bien reclamaba una dependencia continua de tribunales para interpretar las cláusulas del mismo ante el primer disenso, o bien hacía inevitable un supervisor del contrato que, a su vez, fundase su legitimidad en un nuevo contrato, paso que estaría sometido a los mismos problemas. A este hecho, ya denunciado por Schelling en su *Nueva deducción del derecho natural*, hace referencia Hegel con esa llamada a "una dominación sin fin" interna a la teoría fichteana. En realidad, la acusación más terrible que Hegel lanza sobre esta comprensión de las cosas, es que para Fichte el derecho "tiene que sobrevivir aunque la confianza, el placer y el amor, todas las potencias de una genuina idénticad ética, sean extirpados de cuajo" [D. 65]. Era, sin duda, un escenario inverosímil.

La clave ya estaba dicha. Si era posible una fundación del Estado se tenía que partir de la existencia real de un pueblo unido por las potencias éticas. Si esta unidad se rompe, ningún contrato puede reconstruirla. Lo que acaba forjando esa confianza, placer y amor como unidad de un pueblo es otra fuerza, que ya identificamos en la figura mítica de Teseo y que vuelve a aparecer en la *Filosofía real*, justo alrededor de este tema [FR. 211]. Pero el problema surgía así: ¿cómo puede aparecer un pueblo unido cuando la formación ha de estar atravesada por la diferencia entre señores y siervos, su lucha a muerte, su incapacidad de reconocimiento recíproco?

1.3.3. La existencia del pueblo como condición del Estado

La problemática en la que se había embarcado Hegel era teóricamente complicada. Puesto que su teoría de la soberanía y de la ley afirmaba un ámbi-

to de universalidad, Hegel no podía desprenderse de una categoría como la de "voluntad general". Pero dado que la categoría de contrato siempre le pareció de estricto derecho privado y teniendo en cuenta que el *Reich* estaba destruido por la patrimonialización de los vínculos políticos, Hegel no podía hacer uso alguno de la vieja noción de contrato social. Así que su problema era reformular a Rousseau. Más concretamente, se trataba de encontrar la manera de afirmar la voluntad general sin tener que recurrir al contrato social, y además pasando por encima de las fisuras sociales que mostraban las tensiones en las relaciones entre nobleza y burguesía.

En los *Esbozos de sistema de Jena,* volumen III, se opta por una comprensión clásica del republicanismo político. Esta opción, alejada de Rousseau, pero pensada con sus palabras, sólo podía proceder de Aristóteles. De hecho, la teoría contractualista de la modernidad tenía como premisa la impugnación del axioma básico del aristotelismo: el hombre había dejado de ser un animal político. Toda la ciencia política trataba de identificar el camino para que lo volviera a ser, y por eso se veía la necesidad de fundar la comunidad política a través de un contrato. Aristóteles, contra esta tradición, reconocía que la comunidad política era anterior a los individuos y aseguraba que, de una u otra manera, continuaba existiendo, aunque no existiese *todavía* bajo la forma de un Estado. Hegel asume en este período, pero sobre todo con claridad meridiana en *Esbozos de sistema de Jena III* [ESJ. III, 257], que el todo es antes que las partes y que la voluntad general no se constituye a partir de las voluntades individuales. Es más, la diferencia entre señores y burgueses surge de la relación entre ellos, y por tanto ambos dependen de la totalidad de la vida social. Por tanto, el mecanismo contractualista queda obviado *ab initio* con la reintroducción de la perspectiva aristotélica.

Lo que en el mejor de los casos podía ofrecer el contrato social siempre está garantizado por la existencia de un pueblo. Ya en el *Sistema de la eticidad,* tres años anterior a este esbozo de sistema de Jena, de 1805-1806, se dice claramente que el pueblo es la absoluta totalidad ética. Así que, donde la tradición contractualista pone el contrato social, Hegel ya pone la totalidad ética, las relaciones de confianza, solidaridad, pero también los vínculos de la necesidad y de la dependencia recíproca.

Sin embargo, la existencia del pueblo no se sigue de una norma. Su facticidad existencial deriva del propio anclaje de los hombres en la naturaleza. Una vez más, tenemos aquí la premisa del aristotelismo: el hombre llega a fomar un pueblo mediante el cumplimiento de ciertas disposiciones de la naturaleza. A lo largo de todo el *Sistema de la Eticidad,* con sus complejas ave-

riguaciones sobre los sentimientos humanos, el trabajo, el instrumento técnico y la familia, como ámbito de solución de necesidades y de continuidad y perfeccionamiento del trabajo y el lenguaje –asuntos que ya expusimos en su núcleo esencial–, Hegel no busca sino dotar de suficiente contenido espiritual las relaciones humanas básicas, las condiciones naturales de la vida humana. En estas relaciones vive *in nuce* la foma de la eticidad, la organización social de un pueblo. Aunque la riqueza de estas mediaciones conceptuales escapa a nuestra presente tarea, los subrayados de Hegel nos permiten atravesar el territorio que va desde la aparición de la máquina, el trabajo cuantitativo, la producción de excedente, la propiedad y la separación del trabajo y el goce como derecho. A fin de cuentas, lo que emerge como resultado filosófico final es la refutación de Hobbes: ni el hombre es un lobo para el hombre desde el principio, ni está solo frente a otro hombre, ni está unido por el miedo esencial e insuperable, ni vive perdido en la imaginación de su deseo. El hombre es desde el principio familia, relación ética, trabajo objetivo, lenguaje, expresión positiva de confianza y de sentimientos. Por naturaleza, el hombre es un ser social, podría decirse. Por naturaleza, el hombre es impulsado a la construcción de una eticidad. Por naturaleza, el hombre genera una dialéctica, un diálogo con la naturaleza de la que acaba separándose, pero no mediante la dominación abstracta de Fichte, en la que la libertad se impone sobre cualquier obstáculo por el esfuerzo y el ascetismo. Nada de eso se da en Hegel. Mediante el trabajo, el hombre se separa y se une a la naturaleza, se siente lejano y cercano a ella, eternamente acercándose y distanciándose, porque mientras tanto, ese trabajo no es posible sin ofrecer franquía a los sentimientos de confianza y de gratitud, que se fundan en la familia, y de lucha y tensión, propios de la sociedad civil.

Pero al mismo nivel de naturalidad de las relaciones sociales, que acaban en la configuración de un lenguaje común, Hegel está en condiciones de derivar, también contra Hobbes, que a este tejido social de interacción y trabajo le es propia una relación de dominio interno. No hay estado natural de guerra entre el hombre y el hombre. La relación real es la de dominio, una forma social que no es por sí política, pero tampoco es ética. En el *Sistema de la eticidad* está el germen verdadero del pensamiento hegeliano, al comprender ya la sociedad burguesa como forma de eticidad y como forma de dominio a la vez. En la producción para el intercambio, no para la necesidad, y por tanto en su accidentalidad y sinrazón, ha visto Hegel la clave de esa sociedad. En la necesidad de un medio de contrato vinculante entre los que intercambian, que excluya la arbitrariedad y la singularidad de los individuos, en la emergencia

del dinero, ha visto Hegel la condición básica de la dominación social burguesa. Dinero es la sobreabundacia indiferente y, al distribuirse de forma desigual, produce en el hombre dominio y servidumbre [SE. 34]. Una vez aquí, llegamos a la conclusión relevante e inmediata: "Allí donde hay pluralidad de individuos hay una relación de los mismos y esta relación es dominio y servidumbre, que es de modo inmediato el concepto mismo, de esta relación, sin tránsito ni fin. [...] El dominio y la servidumbre pertenecen *a la naturaleza* porque los individuos están unos frente a otros en esta relación" [SE. 34, la cursiva es mía].

El pueblo será así, por naturaleza, eticidad. Pero también es por naturaleza dominio. La relación entre ambas dimensiones es básica. Aristóteles acompaña el desarrollo de Hegel paso por paso. Pues cuando Hegel analiza las formas del mando y de la obediencia, la construcción de un poder y su forma de relación, tiene que partir de la servidumbre como relación de obediencia personal, para dar paso a la forma más natural de dominio que es la familia como totalidad natural en la que la ética ya consiste en la eliminación de todo contrato. En ese ámbito familiar, por tanto, la relación de dominio se vierte ya en la forma de la eticidad, por cuanto las individualidades se suprimen idealmente en favor del todo familiar. Obviamente, cada miembro de la familia sigue existiendo objetivamente como inteligencia y, por tanto, aprecia la dimensión trágica de su entrega [SE. 40]. Cuando los padres obtienen plena conciencia de la necesidad de entregarse a los hijos, sacrificando las aspiraciones abstractas de su individualidad, saben ciertamente que estas aspiraciones no tienen otro crédito que el de la imaginación, y que éste no es suficiente para triunfar sobre la verdadera realidad concreta de la vida común. Todos antes que él también hicieron lo mismo. Cuando se obtiene esa conciencia, "el individuo está de forma eterna en la eticidad. Su ser empírico es absolutamente universal, pues no es lo individual lo que actúa, sino el espíritu universal absoluto en él" [SE. 53].

Todo esto es ya sabido. Por mucho que hayamos mostrado lo que realmente se trasluce a través de las míticas relaciones de amo y esclavo, la sociedad civil dominada por la tensión entre aristocracia y burguesía, no hemos dado un paso positivo hacia la superación de esa tensión. Hemos reconocido, eso sí, que el contrato no superará esa fisura. Pero queda siempre el mismo problema. No sabemos cómo superar la tensión interna de la sociedad civil. El hombre hasta ahora, sin el auxilio del Estado, vive esquizofrénico entre el territorio de confianza y amor de la familia y el mundo de la violencia implícita y explícita de la sociedad civil. Mientras que esta situación siga sin media-

ción, la violencia de la sociedad amenaza la familia y el hombre no tiene nada sólido sobre lo que apoyarse. Hemos localizado, eso sí, que la sociedad civil debe ser un pueblo si se ha fundar un Estado. Pero no sabemos lo que ser pueblo significa ni cómo se llega a serlo. Mientras no seamos capaces de dar este paso, todo está en el aire.

1.3.4. De la familia al pueblo

En el *Sistema de la eticidad* de 1802-1803 no está bien derivada la existencia del pueblo desde la existencia de las familias. Se dice allí que la intuición de la idea de eticidad, como forma de vida familiar, constituye un pueblo. O más concretamente, pueblo es la "forma en la que la eticidad se manifiesta en su particularidad" [SE. 54]. Se quiere decir con ello que el pueblo es una forma de existir consciente en la que se reconoce que todos los hombres viven dentro de la vida familiar. Si los hombres vivieran en una relación familiar única, ésta sería para ellos el ámbito de la mera naturaleza, estarían en su seno como una planta en su territorio y no podrían objetivar su propia situación. Para ser conscientes tienen que ver en otros lo que ellos viven, reconocido como el mismo orden. Entonces, los hombres descubren que su vida familiar es algo universal, compartido por otros. Así se genera un espacio social donde se vive de la misma manera. Entonces se tiene la noticia consciente de pertenecer a un pueblo, con una misma manera de comprender la vida familiar. Un pueblo, como estructura democrática básica, permitiría intuirse a cada uno como igual a otro, verse cada uno como soporte del mismo espíritu, refractado a través de las diversas familias. Este ser común se eleva a objetividad cuando los hombres se ven participando de la "divinidad del pueblo". Si el pueblo era una forma de intuirse, el dios es una forma de personificar e intuir a ese mismo pueblo [SE. 55]. Tenemos así el republicanismo de Maquiavelo restablecido: a un pueblo le es esencial la religión popular.

Sin embargo, para encontrar una compleja deducción del pueblo resulta preciso volver al *Esbozo de sistema de Jena I*, de los años 1803-1804, sobre todo al fragmento 22. Aquí, tras llegar a la forma de existencia de la familia como eticidad, se entiende que cada familia es justo porque *la intuye otra* familia en la particularidad de su posesión y de su ser. Lo peculiar del argumento de este *Esbozo* es su insistencia en la necesidad de que estas familias, comprendidas como totalidades vitales cada una para sí y homogéneas en su estructura, tengan una relación práctica entre ellas que implique enfrentamiento, disputas, luchas y heri-

das. La razón de esa disputa es la contradicción existente entre la aspiración a la posesión familiar particular y la dimensión universal de los hombres de ser familia. Así que, cualquier bien que posea una familia puede ser con el mismo derecho posesión de otra. Es contradictorio que las cosas estén en poder de un particular [ESJ. I, 309]. Con ello, pueblo no es sólo el reconocimiento de la identidad de las familias, sino también la negación por parte de cada familia de la totalidad que configura la otra. No es sólo una relación positiva de totalidad, sino también una relación negativa. Esta situación genera una hipótesis hobbesiana de guerra de familias, en las que se acredita la eticidad –esto es, el sacrificio por el todo–, justo por la capacidad de arrostrar la muerte en la defensa de la realidad familiar. Justo en este arrostrar la muerte se expresa la voluntad de autoafirmación y la voluntad de reconocimiento, la voluntad de no ser esclavo. Curiosamente, Hegel emplea la dialéctica del amo y del esclavo para configurar la emergencia de la conciencia de pueblo. Lo que vincula en esta situación a todos los que se sacrifican por las familias, en recíprocas luchas por el reconocimiento, es la misma lucha. En esa lucha se reconoce la totalidad que forman. En la contraposición se reconocen en su unidad. Cada uno de los particulares aspira a ser reconocido en su existencia, pero de hecho aspiran a que se reconozca su familia, ante la cual su propia existencia está superada. Con ello, dice Hegel, cada particular tiene una conciencia absoluta [ESJ. I, 314] que coincide con la superación de la conciencia de sí como particular.

Ahora bien, estamos describiendo un movimiento eterno. Cada uno puede llegar a ser algo dentro de esta lucha y de este reconocimiento familiar. A esto lo llama Hegel participar como miembro de un pueblo. Cada hombre que vive de esta manera específica encarna una forma ideal. Esa forma ideal de vida familiar es la *Sitten des Volkes* [ESJ. I, 315]. Más allá de todos los elementos concretos, lo que emerge con claridad de estos complejos textos es la prioridad ontológica del pueblo respecto de los particulares. Es antes la forma concreta de entender la vida familiar que la vida de una familia concreta. Quizás por eso Hegel llama a esta forma de vida "la única sustancia, viva y absolutamente simple" [ESJ. I, 315]. Su realidad es la de un proceso de relaciones. Se trata de una mera tensión –un tránsito, dijo en SE. 58– por la que los particulares saben que no son la última instancia cerrada en sí misma, sino que se transcienden en un futuro y en un presente. Al integrarse en esta forma de vida, cada uno debe sacrificar la propia individualidad. El pueblo, como se puede suponer, no es sino este mismo proceso de sacrificio de todos para todos, canalizado siempre a través de la vida familiar. Por eso, muy acertadamente, Hegel llama al pueblo un continuo devenir. El texto dice: "El

espíritu del pueblo se tiene que poner eternamente en obra, como un eterno devenir hacia el espíritu" [ESJ. I, 315]. El pueblo es ese conjunto de operaciones de trascendencia de sí, de superación de la soledad. No es ontológicamente nada al margen de esta acción. El pueblo no tiene garantizada esta realidad del espíritu al margen de esta operación generalizada de sacrificio. Por eso, la prioridad ontológica del pueblo es eminentemente práctica. En esta práctica tiene su verdad.

Cuando volvemos al *Sistema de la Eticidad,* de 1802-1803, comprendemos que, desde cierto punto de vista, cuando el particular se integra en la vida del pueblo, anulando su rango de soberano absoluto de su vida, no hace otra cosa que llegar a ser consciente de la práctica necesaria para que el pueblo se mantenga vivo y en obra. Entonces ese particular se sabe virtuoso. El aristotelismo de Hegel es aquí nuevamente visible. La superviviencia del pueblo está vinculada a una serie de virtudes conscientes, que son previas a la vida humana individual y que tienen que ver con la forma de vida de la casa y la familia. Las virtudes pueden ser reconocidas sólo porque algo es necesario para que sobreviva el pueblo y se limite la soledad extrema del individuo. La eticidad, como espíritu de un pueblo, se manifiesta no en una nación idealizada, sino en la operatividad de la virtudes conscientemente reconocidas [SE. 57]. Las virtudes son lo propiamente ético, pero se manifiestan en los hombres particulares, con todo su carácter transitorio, vulnerable, imperfecto, en lucha siempre con las dimensiones enfermizas de la vida entregada a la soledad.

1.3.5. *La categoría de la eticidad absoluta y el problema de la guerra*

Hegel sin embargo da un vuelco ahora a su argumento. Se pueden considerar las cosas desde la forma en que los hombres viven en el seno de la eticidad de un pueblo, en la medida en que son virtuosos. Pero esto no dejará de ser algo limitado y subjetivo: se trata de las luchas que emprenden los hombres para encarnar virtudes, las formas en que representan estas virtudes, las alteran, las justifican, las moderan o las pervierten. Pero, sepan lo que sepan los hombres de este proceso, lo bien cierto es que para alguien que mira las cosas a la distancia, para el filósofo, no hacen sino cargar con estructuras objetivas, con juicios de valor que los transcienden y que han heredado, con instituciones que tienen su propio espíritu y reglas a las que tienen que atenerse. Hegel puede afirmar entonces que cabe asumir esta mirada para observar la

vida de este pueblo, tal y como se despliega de espaldas a los propios particulares. Esta mirada descubriría entonces la eticidad absoluta, desprovista de elementos subjetivos como el amor y la virtud.

La consideración es importante porque nos pone en camino de comprender de nuevo el problema del Estado. Desde luego, el aspecto subjetivo de la eticidad impone elementos sentimentales, correspondientes a la aceptación del propio sacrificio. El elemento absoluto de la eticidad no tiene esta contrapartida sentimental. El sujeto correspondiente a esta eticidad absoluta debería ser el propio pueblo, como sujeto superior. Ahora bien, este sujeto no siente nada. Su vida no es sacrificio, sino más bien exigencia. El sujeto humano se abre al pueblo por el desinterés de sí. Este desinterés no es conocido por el propio pueblo, que no repara en la vida del individuo. Hegel define al pueblo, en este sentido, como "el absoluto desinterés", y lo justifica diciendo que en lo eterno no hay nada pasajero esencialmente propio. Se puede asumir que, con este sujeto inhumano, Hegel está distanciándose de sus premisas anteriores. La diferencia es precisa: por dolorosamente sacrificados que se muestren los particulares, el pueblo se muestra libre y bello, sin penas y bienaventurado. La pregunta es quién siente finalmente esta belleza y esta bienaventuranza.

Para responderla debemos seguir su argumento un paso más. Hegel dice ahora que, para sentir lo objetivo de un pueblo, éste tiene que destacarse respecto de un enemigo. Esta necesidad es tanto más clara por cuanto que antes definió el pueblo como un devenir hacia el espíritu que sabe de la contigencia y del peligro. De esta forma, la mera existencia de otro pueblo se eleva a amenaza, a limitación, a momento de autoafirmarse en lo propio. La estructura amigo-enemigo se hace así necesaria para percibir el pueblo en su objetividad, como antes se hacía necesaria para percibir a una familia en su realidad. Hay un texto decisivo para esta tesis de profundas repercusiones en el futuro, que altera los pasajes comprensibles con aquellos otros en los que la inspiración del momento se vierte en un lenguaje oscuro. En todo caso aquí está: "Cualquier diferencia en su manifestación es una determinación y ésta queda puesta como algo que hay que negar. Pero esto a negar tiene que ser ella misma una totalidad viva. Lo ético tiene que intuir su vitalidad misma en esta diferencia de tal manera que la esencia de lo vivo contrapuesto está puesto como algo extraño y a negar. [...] Tal diferencia es el enemigo y la diferencia, que entra en relación, es al mismo tiempo lo opuesto del ser de lo contrapuesto, como la nada del enemigo, y esta nada, equivalente por ambas partes, es el peligro de guerra. Este enemigo de lo ético sólo puede ser un enemigo del pueblo y sólo puede ser otro pueblo. Ya que aquí entra en escena la particulari-

dad, se trata entonces de lo particular para el pueblo, de tal forma que el pueblo particular se pone en peligro de muerte" [SE. 58].

Vemos así que Hegel supera su callejón sin salida por elevación. No sabíamos cómo unir a un pueblo que se había manifestado sociedad civil escindida entre aristocracia y burguesía. Ahora vemos que podemos superar este conflicto si somos un pueblo –si nuestra vida familiar es la misma– y si entramos en un conflicto superior con otro pueblo. La tesis más básica es que el pueblo se reconoce en su objetividad por la existencia de otro pueblo diferente. Ahora bien, dado que el pueblo es esencialmente futuro y praxis, un pueblo y una praxis diferente es algo que amenaza internamente nuestra propia consistencia, algo que hay que negar. De esta manera, el pueblo reconoce que no está solo, que no puede estar solo; experimenta la particularidad y accidentalidad, sabe del peligro que corre porque su particularidad no es necesaria en términos absolutos y está dipuesto a asegurarse en la lucha. Un pueblo distinto es para él lo contrario de su propio ser, la afirmación de su nada. Naturalmente, este proceso de autoconciencia es simétrico: el otro pueblo lo experimenta con el mismo derecho y claridad. Debemos recordar que estamos ante un razonamiento exclusivamente formal. No sabemos nada de la materialidad de los pueblos. Todo lo que sabemos es que la guerra es la forma de elevarse a aquella perspectiva de eticidad absoluta que tenía en cuenta la vida objetiva del pueblo, no la vida subjetiva de los hombres más o menos virtuosos en sus sacrificios. Naturalmente, lo que el argumento quiere decir es que algunos hombres se especializan en esta comprensión de la vida objetiva del pueblo y encarnan el futuro del pueblo en tanto que discriminan a los pueblos enemigos en cuya diferencia se afirma el propio.

De esta radicalización del argumento a través de la necesidad de la guerra se desprende el aumento de las exigencias de sacrificio a los particulares. Por lo demás, la guerra no sólo altera lo ético, sino que también altera el trabajo. La necesidad de la guerra, como medio de autoafirmación y aseguración del futuro del pueblo, no sólo reclama los mayores esfuerzos de cohesión social, sino los mayores esfuerzos corporales en el proceso de trabajo. Es muy sorprendente ver hasta qué punto Hegel anticipa los análisis de Jünger acerca de cómo debe alterarse la subjetividad entregada a la guerra orientada por la movilización total. El hecho es que Hegel ya había reconocido hasta qué punto el trabajo con la máquina acaba mecanizando el trabajo humano y exigiendo del hombre prestaciones prácticamente intolerables para su organismo, prestaciones que rompen la estructura de la sensibilidad humana y que separan el trabajo de todo goce y de toda relación con la posesión y la propiedad. Que

la guerra extrema estas exigencias de prestaciones mecánicas en el trabajo, tanto como la necesidad de una obediencia externa completa, ya puede presumirlo Hegel [SE. 59]. Pero no es la única transformación de la sensibilidad que reclama esta guerra de pueblos con pueblos. Además de aumentar los umbrales de dolor físico, la guerra endurece la sensibilidad del hombre, que ahora puede matar fríamente, sin que medie el odio propio de las relaciones personales. Para simbolizar esta nueva forma de dar y recibir la muerte, Hegel señala la invención del fusil, que produce muerte a distancia, muerte en la que se interpone la fría responsabilidad final del instrumento, de la máquina, muerte impersonal e indiferente. La muerte, exenta de cólera, dice Hegel, se produce en lo universal [SE. 59-60]. Naturalmente, es difícil reprimir la ironía ante un texto como éste, que en el fondo quiere decir que esa muerte debe ser recogida por el propio pueblo, como antes la muerte debía ser acogida en la estructura de la familia. De hecho, aquí se descubre la tesis, según la cual en la guerra se descubre ciertamente la salud de la eticidad de un pueblo, la disponibilidad al sacrificio.

1.3.6. Eticidad relativa y gobierno absoluto

Las cosas, cuando se miran con otra perspectiva, no son tan truculentas. Hegel sabe que la vida cotidiana de los pueblos no puede describirse como acabamos de hacerlo. La guerra no domina sobre ellos. Es más, la eticidad, como forma ordenada y cotidiana de la vida del pueblo, tiene un único sentido: "Su razón es comprender que la eticidad absoluta tiene que permanecer como un mero pensamiento" [SE. 60]. Aquí se concita el problema de la relación entre la política interior y la política exterior. La primera está orientada hacia las relaciones justas y equitativas, ordenadas por el derecho y regidas por la rectitud (*Rechtschaffenheit*), que regula la vida familiar. La segunda, organizada sobre la eticidad absoluta, sólo entra en juego cuando la vida del pueblo se presenta en sus exigencias absolutas, al margen de toda otra consideración de la vida de los ciudadanos. La eticidad relativa, como concepto de la política interior de un pueblo, se organiza sobre las formas de la sociedad civil burguesa. Cada uno asume el sacrificio y da parte de su ganancia para los fines generales del pueblo, sobre todo para pobres y enfermos. Ahora bien, resulta claro que la rectitud, como virtud burguesa, no puede entregar ni la posesión completa ni la vida. La rectitud no es valiente, aunque puede ser hasta cierto punto desinteresada. La tesis de Hegel es que esta vida se

sostendrá en el vacío si no está respaldada por el concepto de la eticidad absoluta, con la consiguiente disponibilidad a entregar la vida por lo que finalmente es una forma de existencia general, y no sólo de existencia individual. La tesis clásica finalmente se hace visible: el *bourgeois* no puede sostenerse en la existencia como pueblo si no tiene un soporte en las virtudes del *citoyen*. La eticidad relativa del burgués sólo puede sentirse segura de sí misma y disfrutar de la confianza [*Zutrauen*] si mantiene vivo el espíritu y el concepto de la eticidad absoluta del ciudadano.

Muchas veces se han preguntado los investigadores de Hegel el motivo de su fijación en el sistema de los estamentos. No sé si la que sigue será la razón más profunda, pero en todo caso es un bien evidente. Las necesidades objetivas para asegurar la vida del pueblo –objetivo final del republicanismo moderno de Hegel– son subjetivamente contradictorias. No pueden ser cumplidas por el mismo sujeto, que no puede ser a la vez *bourgeois* y *citoyen*. Quien se dedica a las virtudes propias de la eticidad relativa no puede imaginar las virtudes propias de la eticidad absoluta. Por tanto, Hegel apela a la división de trabajo y a la especialización de los sujetos. Aquí estaría la razón de una organización de la vida del pueblo en estamentos, cada uno con su eticidad especializada. La instancia absoluta se manifiesta en potencias necesarias y tiene que hacerse visible mediante una *Gestalt* –una palabra que llega a Jünger para la misma función–. *Gestalt* es la forma y la figura por la que una potencia necesaria para la vida de un pueblo se encarna en individuos reconocibles por los demás. Los hombres en los que se encarna la rectitud burguesa, o la valentía militar, son la materia en la que estas figuras de eticidad disfrutan de sí mismas. El goce de la actividad de estos hombres es también el goce de la eticidad de sí misma. Ahora bien, la verdad de esta *Gestalt* en el individuo es sólo una verdad subjetiva. La verdad real es el sistema de las figuras, el sistema completo de las formas de eticidad. Este sistema en su totalidad no es sentido por ninguno de los individuos. La dimensión del filósofo obtiene aquí su función: él es portador de la verdad del sistema de la eticidad que excede la verdad de sus figuras.

Estas figuras de las potencias de la eticidad constituyen los estamentos. Habrá así tres estamentos además del filósofo: el que hace visible la eticidad absoluta, el estamento de la honradez burguesa y el estamento de la eticidad natural, anclada en la vida familiar del campesino. Cada singular existe por pertenecer a uno de estos estamentos y en la pertenencia alcanza una dimensión universal y se convierte en una verdadera persona [SE. 63]. Así se llega a ese platonismo de la casta militar, cuyo trabajo es la guerra y cuya utilidad fun-

damental reside en que ofrece a todos los demás ciudadanos la posibilidad de intuir en ellos la eticidad absoluta, la disposición al sacrificio de la vida propia. Luego tenemos una casta de burgueses productivos de lo necesario que, anclada en el valor de la seguridad de la propiedad, mide su sacrificio por los impuestos en dinero que paga al todo para ayuda de los menesterosos, viéndose así liberada de la valentía como virtud. En tercer lugar tenemos una casta de campesinos que, por una especial cercanía a lo universal de la naturaleza y de la tierra, está en condiciones de reconocer la valentía y secundar al primer estamento en la guerra, tanto como de amar a la tierra cultivándola y trabajándola.

De esta manera tenemos la verdadera constitución ética del pueblo, visible sólo desde el pensamiento de la guerra y de la política exterior. Su vida, su movimiento, su obra, consiste en que cada uno de estos tres estamentos, siguiendo su esfera de acción, mantenga el propio sistema ético y sirva al pueblo entero. Para ello se requiere alguna instancia que tenga una clara noticia de cómo se deben vincular los tres estamentos para servir al fin común. La constitución política, en sentido estricto, no es sino la forma en que estas potencias colaboran y conforman entre sí su actividad. Por eso, la clave para definir la constitución es la instancia del gobierno, y en él se deben reunir y transcender las dimensiones particulares de cada esfera. En la medida en que el gobierno debe tener una idea precisa de la totalidad del sistema de la eticidad, Hegel lo llama gobierno absoluto. Cada estamento, por su parte, dispondría de alguna dirección interna o gobierno de su propia esfera. El gobierno absoluto, en este sentido, sería igualmente un estamento aparte y, en consecuencia, el primero. La descripción que da Hegel del mismo es curiosamente arcaica y, por su regusto, plenamente platónica: "El gobierno absoluto tiene que componerse de aquellos que han abandonado el ser real en un estamento y viven absolutamente en lo ideal: los viejos y los sacerdotes, que son ambos en el fondo la misma cosa" [SE. 71].

Lo más curioso de este estamento de los sabios es que obtiene su irrefutable superioridad en la medida en que se separa de la vida social. Sólo así alcanza esa imparcialidad para comprender el todo y dirigir las relaciones de las partes. Hegel, el realista Hegel, nos parece aquí más ingenuo que nunca. ¿De dónde iban a obtener estos sacerdotes y ancianos la legitimidad y la autoridad para imponerse sobre militares y burgueses, para dirigir la compleja vida moderna, carente de todo tipo de referencia a la trascendencia? Esa posición superior a todas las posiciones sociales, ¿cómo se iba a sostener en un mundo que sólo puede fundarse en su propia inmanencia, en su propio saber? Hegel ape-

la a lo que está por encima o por debajo de la vida social. Una vez más, aquel viejo ensayo de fundar la eticidad en la naturaleza, regresa aquí en toda su potencia. Sólo que esta apelación muestra ahora su función sustitutiva de la vieja transcendencia: "A lo más alto indiferente, a Dios y a la naturaleza, a los padres y a los ancianos puede conectarse el mantenimiento del todo. Pues toda otra forma de realidad es en la diferencia. Pero la indiferencia, que la naturaleza otorga a los ancianos y Dios, a los sacerdotes consagrados a él, parece residir fuera de la eticidad. Pero esto tiene que ser así, porque aquí se habla de la realidad y la realidad pertenece a la naturaleza y a la necesidad" [SE. 71].

La tesis es muy explícita. Sin los ancianos, que recuerdan a los planteamientos platónicos de *Las Leyes*, no habría una instancia que, en su indiferencia, más allá de la vida real, encarnase los intereses del todo. Ajeno a todo pensamiento de la representación, tal y como lo había acariciado en sus escritos políticos anteriores, ahora los representantes de la voluntad general son aquellos ancianos, puestos por la naturaleza más allá de toda voluntad particular, dado que respiran ante las puertas de la muerte. Puesto que sólo están dispuestos a considerar real lo que tiene su base en elementos naturales, Hegel se muestra inclinado a entregar a estos ancianos el respeto de los sacerdotes, pues la naturaleza es la única instancia sustancial y divina. Este gobierno supremo gerontocrático es "la tranquilidad absoluta en el movimiento infinito del todo, la absoluta identidad en la diferencia, la idea absoluta" [SE. 73]. Para Hegel, si todo el saber ético superaba la propia individualidad, quien se mostrara activo en la puerta de la muerte propia lo hacía en consideración al futuro del pueblo, reconocido como tal, en su identidad y destino. Con ello, el anciano verdadero –hay mucho idealismo en este adjetivo, como es obvio– había de ser igualmente el filósofo verdadero. Por ello, Hegel no duda en ofrecerle el poder legislativo y ejecutivo. Su aspiración, sobre todo, reside en limar los conflictos de intereses de los estamentos particulares, de tal manera que asegure la reproducción continua de cada uno de ellos. Se trata de algo más que de un poder de arbitraje. El estamento de los ancianos debe establecer positivamente las medidas oportunas, legislativas y ejecutivas, para que un estamento no acabe gozando de una hegemonía sobre lo otros. En él se asienta aquel punto central de poder, ahora un poder central orgánico –*organische Zentralgewalt*– que en todos los escritos anteriores venía a definir la soberanía y, por consiguinte, el Estado.

La legitimidad de este poder, finalmente, no es democrática. Hegel, consciente de que debe representar al todo ético, comprende que su especial autoridad no puede proceder de ninguno de los sectores del pueblo, encuadrados

en los estamentos particulares. El mecanismo de la representación se rompe. El poder soberano de los ancianos representa al todo ético ante el pueblo, no representa al pueblo. Por él se hace visible lo que de otra manera sería sólo una idea. Pero la idea es más fuerte y más soberana que los individuos. Así que de la idea emana la fuerza de la representación, no de los particulares. Finalmente, Hegel llama a este gobierno absoluto "manifestación de Dios" y dice de él que "el poder es el sacerdocio inmediato del altísimo, en cuyo santuario el poder se cuida de su consejo y mantiene su revelación. Todo humano y toda otra sanción desaparecen aquí" [SE. 75].

Hegel comprende que, para que la noción de justicia se imponga en un mundo desvertebrado en sus funciones, tiene que abrirse paso la transcendencia de un poder que va más allá de la representación. Finalmente, esta idea de representación, en la medida en que emerge desde los individuos, no puede ser sino parcial, insuficiente para ordenar el todo. Pero la autoridad sobre todos los hombres sólo puede proceder de ese mismo todo. Hegel entiende que si se quiere escapar a los dilemas de la teoría del contrato de Fichte, y de camino esquivar aquel recurso a unos éforos que siempre pueden ser denunciados por otros éforos que se consideran a sí mismos más justos, por encima de la reunión del pueblo y por encima de los contratos que éste haga, por encima de los controles que pueda ordenar, se debe proponer una instancia absoluta que obtiene su legitimidad desde el propio sentido del todo y no desde la representación de una realidad que, mientras tanto, ha quedado fragmentada. "Ni la declaración de que tal poder debe ser inviolable, ni la elección del pueblo entero de sus representantes puede darle su carácter sagrado, sino que antes bien, estas sanciones se lo retirarían. La elección y la declaración es un hecho entre otros, procede de la libertad y de la voluntad, y por tanto puede igualmente desaparecer. La fuerza pertenece a la voluntad y depende de la comprensión consciente empírica. Al reposar en ellas, toda unidad fruto de elección es empírica y contingente, puede y tiene que poder ser retirada. Un pueblo no puede depender de esta palabra, acciones o voluntades, de todo esto que procede de la particularidad. El gobierno absoluto es divino, sancionado desde sí mismo. No ha sido resultado de los particulares, sino absolutamente universal [SE. 76].

Finalmente, el gobierno absoluto se acredita a sí mismo. En su transcendencia se impone. De otra manera no puede existir. Con ello vemos que Hegel nos propone un normativismo tan extremo que resulta incompatible con la sociología de los tiempos modernos, que constituye lo más granado de su producción joven. Sin embargo ésta no es su última palabra sobre el gobierno. A

fin de cuentas él reconocía que estaba hablando del gobierno absoluto. Nada tenía que ver con el gobierno general. El primero era la esencia del movimiento universal, considerada en su estructura ideal, en su estática perfección. El segundo debía ser el activo, el gobierno en movimiento, capaz de producir efectos reales sobre la facticidad histórica, capaz de intervenir en los accidentes temporales de un pueblo. Como tal, este gobierno general cuida de las necesidades y requerimientos del *ahora*, propio de todo destino histórico, existiendo siempre en la más precisa concreción.

1.3.7. *Gobierno general*

Todo estos argumentos componen los primeros borradores de una teoría del Estado burgués, claramente inmaduros. El sentido de la evolución de Hegel será, obviamente, reducir al mínimo lo que ha llamado gobierno absoluto. Su papel será asumido por la filosofía y los filósofos, herederos de los sabios y ancianos sacerdotes. Pero también por la figura constitucional de la monarquía. Consecuentemente, la teoría madura del gobierno finalmente se centrará en la noción de gobierno general. De hecho, aquí, en 1802-1083, en el *Sistema de la Eticidad*, todo el argumento acerca de dicho gobierno general se centra en el asunto del sistema de necesidades como "destino ciego e inconsciente" de la sociedad burguesa. La problemática del futuro Hegel, cómo este destino burgués fragmentado puede devenir gobierno [SE. 81], ya se plantea con toda claridad. Como es lógico, no tenemos todavía aquí la solución de la teoría madura del Estado. Sin embargo, la finalidad general está decidida: se trata de que el gobierno defina el término medio del valor necesario para la vida de los ciudadanos del Estado y distribuya el excedente productivo entre los extremos sociales, los estamentos dedicados a la defensa y a la agricultura. Este gobierno aspira a impedir la desigualdad extrema a la que se inclina la incipiente producción de la industria y el comercio. La extrema responsabilidad de este gobierno no escapa a los ojos de Hegel. Si esta forma de resolver el sistema de las necesidades por la industria se impone sin cortapisas, entonces el vínculo absoluto de un pueblo, su sistema de eticidad, puede disolverse y el pueblo desaparecer [SE. 84]. Si esta consecuencia se acabara imponiendo, no sería posible gobierno alguno.

Así que, a la postre, el gobierno general tiene que hacer viable su propia conducción social: un pueblo todavía vinculado por los lazos éticos de la igualdad y de la libertad. En cierto modo, el gobierno depende de que el pueblo

mantenga vivos sus vínculos éticos, pero su tarea consiste en que éstos no se diluyan. Así que el gobierno tiene que trabajar en la destrucción de la desigualdad [SE. 84]. Sólo así se hará posible a sí mismo o, lo que es lo mismo, sólo así será legítimo. El gobierno depende de la eticidad y del pueblo, pero a su vez tiene que producirlos. Lo que Hegel tiene en mente es algo muy concreto: la distribución de las riquezas necesarias para la existencia social, con la igualdad que tiende a producir, basada en la exigencia ética de solidaridad, creará esa confianza recíproca entre todas las partes del pueblo, que sólo así será capaz de unirse en la guerra para la defensa del todo común.

De esta manera, el gobierno escapaba a los dilemas del individualismo liberal. Dejaba un campo para la vida burguesa, pero sobre ella era capaz de fundar un sentido de la solidaridad social general, una unidad ética, que se acreditaría en la disposición a la guerra. Con ello, la sociedad no se vería a sí misma como una masa compuesta de átomos individuales, aislados, sino tejida por una relación que Hegel llama viva y cuya prueba más convincente era la disminución de la desigualdad económica y del dominio social. El gobierno general, que atendía las necesidades sociales bajo la forma de la industria y el comercio, debía culminar en la atención de la justicia [SE. 87], con lo que Hegel se mantenía fiel a su viejo tópico. Hasta tal punto era así que Hegel cifraba el éxito supremo de esta capacidad educativa del gobierno general en la destrucción misma del instinto de riqueza infinita [SE. 84-85], a su parecer fuente subjetiva de toda injuticia. Conseguida esta meta, la sociedad burguesa estaría superada. El final de texto de Hegel no excluye la idea de que esta superación sería propiamente la existencia de un gobierno democrático.

Ahora quizá debamos regresar a un punto. Todo lo que el gobierno repartía en bienes para eliminar la desigualdad, luego lo reclamaría en disposición a entregar la vida en la defensa de una propiedad social. A la postre, la tesis de que la disposición para la guerra es la más clara conciencia de la unidad ética del pueblo, no desaparece del horizonte. Hegel, sin embargo, no creía que el beneficio de la justicia implicara la virtud de la valentía en la guerra. La primera era una dimensión de la eticidad que, al estar auspiciada por la idea de justicia, era debida a los ciudadanos. Sólo una especial autoconciencia de estos ciudadanos podía sugerir que la recepción de la justicia debida implicara entregar lo debido al todo social. Que esta disposición a la entrega formaba parte de lo que Hegel entendía como deber de ciudadanía, de esto no tenemos la menor duda. Que así deseaba mantener en vigor el espíritu del republicanismo en la sociedad burguesa, tampoco. Pero debía sospechar de las resistencias

de los ciudadanos a entregar la vida a cambio de justicia material que, a fin de cuentas, le era debida. Así propuso un tercer elemento de actividad del gobierno general, necesario para obtener el éxito debido.

Este tercer elemento era la educación cívica [SE. 89]. Por ella, el gobierno, como representante de lo absoluto, se comportaba como determinante de la conciencia de los particulares. Aquí, en esta dimensión cultural, el gobierno daba cuerpo a la conciencia que el pueblo tiene de sí mismo como valor absoluto frente a los individuos y, por tanto, se acreditaba en el orden, la preparación para la guerra y la lealtad del individuo ante el todo. De esta capacidad propagandística del gobierno ha dicho Hegel: "La formación en la verdad, con la anulación de toda apariencia, es el pueblo consciente, que se forma y se responde a sí mismo" [SE. 90]. En caso de que el pueblo se mantuviera unido en esta conciencia, Hegel concluye que entonces el pueblo sería lo divino para sí. Pero, por si acaso, para la situación alternativa de que los cuidados educadores del gobierno no fuesen todo lo exitosos que era deseable, Hegel se limita a concretar: "Lo otro [de la formación] es la policía en tanto que disciplina en lo particular". En la medida en que este particular se separase del todo y en la medida en que este todo se comprendiera a sí mismo como el movimiento de lo divino, un crimen no podía ser una bagatela. La idealización del todo lanza sobre la desviación particular la condena más radical. El texto de Hegel acaba con un pasaje, que si bien no es del todo claro, al menos es inquietante: "Esta separación tiene que ser completa, el movimiento ético de Dios absoluto; no crímenes ni debilidades, sino crimen absoluto, la muerte" [SE. 91]. La libre disposición a la muerte en la guerra para la defensa de una propiedad común podía ser asumida. Pero debía estar compensada por la libre capacidad del gobierno para ejecutarla como pena, como respuesta a una quiebra del todo que no podía sino considerarse un crimen absoluto en la medida en que se ofendía a un Dios absoluto.

1.3.8. Teseo

Hegel no podía engañarse acerca del hecho elemental de que tal pueblo no existía en parte alguna. Finalmente, su tesis dependía de la actuación de un gobierno general que estuviera en condiciones de crear, o cuanto menos fortalecer, las virtudes éticas que hacían posible la justicia y la cultura política. Ahora bien, por todo lo que había escrito antes, Hegel era el primero en saber que tal gobierno no existía. Como este gobierno no podía ser constituido por los

contratos de los hombres particulares, cada uno anclado en su propio interés, parecía difícil entender cómo se habría de formar tal gobierno. Hegel sabía que un gobierno de este tipo sólo se formaba por virtudes éticas. Los contratos, por el contrario, se apoyaban en virtudes intelectuales, como el cálculo o la previsión. En esencia, tal estado de cosas obligaba a Hegel a decir que la voluntad general era primera y esencial y que tenía que tener la suficiente fuerza y realidad como para limitar las voluntades particulares. Éstas se elevaban a lo general sólo por negación de sí, ya fuese mediante la educación cívica, la práctica del gobierno o la policía. Pero si tal voluntad general no existía, entonces, era de suponer que la sociedad burguesa disolvería todos sus vínculos y los hombres vivirían como si hubiesen dejado de existir bajo la forma del pueblo.

Si el pueblo desaparece ante los particulares que quieren imponer su voluntad propia, entonces se da una situación que el propio Hegel identificó en su lógica. De entrada, el pueblo puede haber disuelto los vínculos éticos, pero esto no implica que haya desaparecido como tal pueblo. El juego de las categorías en sí y para sí funciona ahora con toda su fuerza. El pueblo en sí sigue existiendo. Ellos son en sí voluntad general, dice Hegel [ESJ. III, 257]. Hegel sugiere que los vínculos existen, si bien permanecen inconscientes para los particulares. El liberalismo individualista vive a sus anchas en este desnivel entre el en sí y el para sí del pueblo. En pocas palabras: el liberalismo padece una ceguera voluntaria sobre el sencillo hecho de que en la sociedad moderna todos dependen de todos. Con su lucidez proverbial, Hegel sugiere que un poder universal siempre existe. Ahora bien, en esta visión estrecha del individualismo, tal poder universal no es sino el sistema de coacciones externas con las que se impone la existencia social a cada uno de los particulares, coacciones que, procedentes del sistema de dependencias recíprocas vigentes en la sociedad burguesa, resulta imposible dominar conscientemente mientras se permanezca en esa miopía del liberalismo individualista. A este sistema común de dependencias productivas Hegel le llamó animal salvaje e inconsciente que tiene necesidad de ser dominado y domado. Dentro de esas coacciones, además, tendría que contarse la obsesión por la seguridad propia de las clases burguesas, la violencia incontrolada que produce la desigualdad social que afecta a todos los estamentos, la desprotección en la que el cuerpo social cae tan pronto es atacado por otros. Lo quieran o no, lo hagan consciente o no, todos comparten y sufren un destino y, por eso, son en sí un pueblo. Sólo que a veces no lo saben y, en consecuencia, no actúan responsablemente con lo que son. Al final, padecen todos a la vez aquel sufrimiento universal con que una vez, en 1800, Hegel caracterizó a Alemania.

¿Cómo surgirá, entonces, ese momento de la conciencia para sí, que limita la vida particular y eleva la dependencia recíproca de todos no a coacción necesaria y externa, sino a dimensión querida y aceptada, libre y responsable, constitutiva de lo que significa espíritu? Hegel invoca entonces un mecanismo que resulta muy eficaz y que anticipa la futura astucia de la razón: tal conciencia de pueblo *se crea* cuando una voluntad particular más fuerte se impone ante los particulares reduciendo a nada su voluntad. Si el Estado, como pueblo para sí, ha de formarse por dimensiones éticas, entonces, en la medida en que éstas implican la autonegación del individuo, aquél sólo se desplegará si se produce una real negación de las voluntades particulares. De esta forma, Hegel vuelve a invocar la figura del héroe fundador de pueblos y Estados, la figura de Teseo, con su capacidad de producir horror para el particular y de producir bien para el propio Estado. Esta figura se distancia de aquellas fórmulas del gobierno de los ancianos y de los sacerdotes, tanto como se distingue del gobierno general del *Sistema de la Eticidad*, pero pone las condiciones para que alguna vez tales figuras existan en la normalidad de un pueblo bien constituido. Teseo es el héroe del estado de excepción del pueblo, y por eso es el soberano: permite pasar al pueblo del Estado en sí al Estado para sí. Él mismo es, en este sentido, la primera constitución. El texto que sigue quizás sea la más completa reflexión de Hegel, entonces, sobre la esfera de acción del Estado y su testimonio más preciso de hasta qué punto tiene que elevarse por encima del punto de vista de la moral subjetiva.

> Así se han fundado todos los Estados, por el sublime poder de los grandes hombres. [...] Pero los grandes hombres tienen algo en sus rasgos por lo que los otros pueden llamarlos espontáneamente "señor". Los demás los obedecen contra su voluntad; contra su voluntad, la voluntad del gran hombre es la de ellos; la voluntad pura inmediata de ellos es su voluntad, pero la voluntad consciente de ellos es otra. El gran hombre tiene aquella voluntad pura inmediata de su parte y los demás tienen que cumplirla aunque no quieran. Ésta es la gran ventaja del gran hombre: conocer y expresar la voluntad absoluta, reunirlos alrededor de su bandera, de su Dios. Así fundó Teseo el Estado de Atenas, así un poder terrible mantuvo el Estado, el todo en general, en la época de la Revolución Francesa. Este poder no es despotismo, sino tiranía, dominación soberana pura terrible; pero es necesaria y justa en tanto que ella constituye y mantiene el Estado como realidad efectiva particular. Este Estado es el simple espíritu absoluto, cierto de sí, para el cual no vale nada concreto sino él mismo, ningún concepto de bueno y malo, de vergonzoso y humillante, de astu-

> cia y engaño. Está por encima de todo, pues en él el mal se ha reconciliado consigo mismo. En este gran sentido Maquiavelo ha escrito en *El Príncipe* que, en la constitución de un Estado en general, lo que se llama asesinato, traición, crueldad no tiene significado de mal, sino de mal reconciliado consigo mismo. [...] Si los alemanes han despreciado al máximo esta doctrina y han dicho lo peor del maquiavelismo, es porque ellos han sucumbido precisamente a la misma enfermedad y han muerto de ella. Pues la indiferencia de los súbditos respecto de los príncipes, y de éstos respecto a su ser príncipes, esto es, respecto a comportarse como tales, hace aquella tiranía superflua, toda vez que la obtinación de los príncipes ha devenido impotente [ESJ. III, 258-9].

Dejando aparte algunas oscuridades, el texto es bastante claro por sí mismo. El Estado no sólo es un orden de valores propio diferente del orden de valores del hombre particular, de su bien y de su mal, sino que es ante todo un orden superior. Desde el punto de vista del particular, muchas acciones son el ejemplo del mal; pero se trata de un mal consciente, asumido, reconciliado consigo mismo, dice Hegel. Sin duda, estamos muy cerca del soberano como estado de excepción, no sólo respecto al derecho, sino también a la moral. Lo malo de esta tiranía –que sería posteriormente llamada por Schmitt dictadura soberana– no sería su capacidad de romper los órdenes morales y jurídicos positivos, sino que los rompiese sin conseguir el bien para el Estado, único efecto que permite reconciliarse con ese mal. Esta situación, la peor, es la que Hegel denuncia en la situación alemana. También sus príncipes rompen los órdenes morales de los particulares, pero no consiguen la potencia política que permitiría reconocer su función política. En este sentido, se convierten en déspotas estériles que no son capaces de compensar con la fundación del Estado la ruptura de los órdenes y valores propios de los individuos.

Los análisis de los primeros años del siglo XX, tanto de Lukács como de Benjamin, acerca de la violencia fundadora del derecho, del origen tiránico de la ley, del carácter jupiterino del Estado, en los que se asienta la común apelación a la revolución, podrían tener como referente –y de hecho así es– la teoría hegeliana del Estado, que aquí, en la *Filosofía Real* de 1805/1806 se manifiesta con toda la limpia claridad con que se dicen las cosas ante el papel privado. El tirano es tanto más tirano cuanto más quieran ver afirmada su voluntad privada los ciudadanos particulares. De esta forma, la violencia del tirano muestra su necesidad interna. Este caso de necesidad [*Nothfalle*] se muestra en la resistencia al tirano, pero objetivamente significa la inexistencia del todo. Hegel no propone ulteriores garantías: el hecho de anular las voluntades particula-

res confiere al tirano, *prima facie*, el honor de representar al Estado en el caso de necesidad. En este caso, la función política del tirano, sea cual sea el contenido de su voluntad particular, consiste en la formación o educación de la obediencia. Sólo cuando la obediencia está conformada, con la consiguiente interiorización en cada ciudadano de la necesidad de reducir la voluntad particular, sólo entonces el tirano deviene superfluo. Entonces la voluntad del Estado no tiene que presentarse en la figura concreta del coraje del tirano, sino en la abstracción de la ley. Entonces el estado de excepción cae y ocupa su lugar la soberanía de la ley.

De nuevo, el juego de las instancias más básicas de la filosofía hegeliana le presta a su autor el vocabulario y el argumento. El tirano, dice [ESJ. III, 259-260], es la violencia de la ley en sí, la ley no hecha consciente, no interiorizada, y por eso mismo impuesta desde fuera, forzando a la obediencia. Pero si la obediencia fuese una virtud política ya formada, la violencia de la tiranía dejaría paso a la mera obediencia interna a la ley conocida y sabida, a la ley para sí. El realismo de Hegel es aquí total. Para él, el juicio que conviene hacer sobre la violencia del tirano no es moral. No se trata de que sea execrable, vil, terrible. Hegel no quiere negar que sea todas estas cosas. La cuestión es que la tiranía no cesará hasta que sea superflua. Sólo entonces será derrocada. Todo esto viene a conceder a la tiranía un genuino papel en la construcción política de un pueblo. Las voluntades particulares, otrora cada una aspirante a realizar inmediatamente su propia voluntad, comprenden que han sido anuladas todas a la vez. Saben que mientras vivan en aquel estado de anarquía, la tiranía será inevitable. Así que sólo queda una salida: unirse para derrocar al tirano, disciplinando su particularismo y obedeciendo una ley común. El tirano es así superfluo, de hecho, cuando el pueblo ya es para sí, consciente de su existencia como un todo.

En todo caso, Hegel es muy consciente de que con estas categorías no pretende remontarse a tiempos primitivos y oscuros de la humanidad. En realidad, Hegel está haciendo un análisis de la Revolución Francesa. Por lo demás, como vimos, la premisa de todo el argumento no es otra que ese momento de degeneración política en el que las voluntades particulares amanezan la existencia consciente del pueblo. Ésta es la situación más propia de la modernidad, con su obsesión de propiedad privada y seguridad. Como es obvio, Hegel se sitúa en el ancestro de aquellos pensadores que, como Schmitt, Kojève o Strauss, han reconocido desde siempre que la tiranía o la dictadura es un problema moderno y no un mero accidente histórico para una época que se ha visto demasiado a sí misma como ilustrada y progresista. Justamente lo que la época moderna tiene de ilustrada en lo social, en lo económico o en lo cien-

tífico, tiene de inmadura en lo político; de ahí que las categorías que regresen para ordernarla sean también las más originarias y arcaicas para el mundo clásico. El tirano es, en este sentido, el punto de partida de la evolución republicana de la antigüedad. Todo parece indicar que, para llegar al momento republicano que le es propio, la modernidad tenga que pasar por tremendos estados de excepción tiránicos. Aquí el espíritu estoico de Hegel le reconcilia con estas mediaciones. Finalmente, con toda la sobriedad de su inteligencia, Hegel es de los pocos que fue capaz de escribir frases como ésta, que sirve para más de una época: "Si el tirano fuese sabio, sabría deponer su tiranía tan pronto fuese superflua. Pues entonces [cuando sea superflua] su divinidad es sólo la divinidad del animal, la ciega necesidad que precisamente merece ser despreciada como el mal. Así se comportó precisamente Robespierre: su fuerza le abandonó porque le abandonó la necesidad; por eso fue destruido con violencia. Lo necesario sucede, pero cada parte de la necesidad cuida de asegurar su porción sólo a los particulares: uno es el acusador, otro el defensor, otro el juez, el cuarto el verdugo. Pero todos son necesarios" [ESJ. III, 260].

1.3.9. De nuevo, la guerra

Tras la obediencia al tirano, y tras la lucha por deshacerse de él, en esas etapas formadoras de eticidad, el pueblo es capaz de dotarse de una ley. Ésta no puede sino reconocer la pluralidad orgánica del pueblo, su división en estamentos, cada uno de los cuales es necesario para los demás. No vamos a repetir este argumento, porque en cierto modo ya lo expusimos en el análisis del *Sistema de la Eticidad* y porque todavía no estamos en la teoría madura de *La Filosofía del derecho*. En todo caso, la condición de un Estado es la sociedad organizada. La ilusión de fundar un Estado con un mero ejército, como se nos proponía en *La constitución de Alemania*, de 1800, desaparece ahora. El ejército es un estamento particular que sólo tiene sentido en relación con los demás estamentos. En todo caso, su centralidad es inequívoca: en la medida en que los soldados están dispuestos a entregar la vida, en ellos se hace intuitivo el sacrificio por el todo y, por eso mismo, representan al Estado en su individualidad. Por el ejército, el Estado vive como un ser natural, independiente, identificado frente a otros pueblos y Estados. En cierto modo, nunca se olvida que un Estado es una naturaleza cierta de sí misma, autoconsciente.

En las anotaciones finales de este momento de la *Filosofía Real*, el volumen tercero de los *Esbozos de sistema de Jena*, Hegel analiza, con la osadía que carac-

teriza estas páginas, el problema de la guerra y de las relaciones internacionales. Inicialmente, Hegel subraya el estatuto perenne de independiencia y soberanía que caracteriza a los Estados cuando entran en relaciones internacionales. En la medida en que están apoyados en la naturaleza, Hegel no contempla ningún proceso que borre sus diferencias individuales. Un Estado mundial implicaría una naturaleza sin diferencias que se elevaría a conciencia en un único pueblo, lo que no pasa de ser una fantasía vacía. De hecho, lo que sucedería bajo esta apariencia sería la soberanía de un pueblo sobre todos los demás. Así que la monarquía universal no sería sino un imperio universal. Por todo eso, mientras que existan estas diferencias naturales entre pueblos, pensar en una paz perpetua es igualmente quimérico. La edad de oro sería justamente esa ordenación pacífica de las diferencias naturales, de tal manera que unas no se amenacen a otras. Esto, desgraciadamente, es inviable. No podemos tener idea alguna de ausencia de peligro y de seguridad más que cuando estemos ciertos de nosotros mismos, no cuando proyectemos estas ideas pacifistas en los demás. Esta certeza de sí mismo sólo se objetiva en el estamento militar, pues en él se identifica al sujeto que puede cumplir las exigencias de seguridad.

Es decisivo para la historia de Alemania y de Europa que el estamento militar tenga en el organigrama del Estado la función de asegurar la eticidad superior y de representar al todo de la sociedad y del Estado. Pero la cosa resulta más explosiva cuando las relaciones internacionales mediante convenios y pactos están sometidas incondicionalmente al propio interés del Estado. Hegel llega a llamar a estos tratados un eterno fraude. Ninguno de ellos tiene fuerza vinculante tan pronto como una parte los denuncia. De esta manera, no sólo el estamento militar tiene el monopolio de representar al todo y de ser así el representante de la eticidad orgánica del pueblo, sino que los mecanismos de paz mediante relaciones contractuales son rebajados a meramente instrumentales y connotados con los peores calificativos. La moralidad que podía invocarse como regla le parece a Hegel, como siempre que surge esta palabra ante sus ojos, un mero subterfugio abstracto. Así que, no es de extrañar la conclusión final que, por lo demás, repite otras ya vistas: en la guerra se tiene el test para comprobar la salud ética de un pueblo. Pues, ahora, la guerra es la puesta a disposición del estamento militar de la totalidad de las relaciones sociales. "En la guerra, el delito es lícito, es delito por lo universal, el fin es el mantenimiento del todo contra el enemigo que *avanza a la destrucción*. Esta enajenación tiene que tener precisamente una forma abstracta: la muerte tiene que darse y recibirse fríamente" [ESJ. III, 275]. Se trata de una tesis que firmaría un siglo después Carl Schmitt.

Por la misma estructura del planteamiento de Hegel tenemos ya *in nuce* los análisis que seguirán a la catástrofe de la Primera Guerra Mundial. En la guerra se pone entre paréntesis la dimensión burguesa del Estado para dejar que gobierne de una forma pura la dimensión ciudadana representada por el estamento especializado de la guerra. Entre el estamento burgués de los propietarios y el estamento republicano de la milicia, aquéllos deben dejar de lado toda aspiración antes las nobles exigencias de los héroes militares. Estructuralmente, el Estado hegeliano vive de la tensión entre burgueses y héroes, entre comerciantes y militares, entre capitalistas y generales. Pero Hegel no puede sino exigir que los primeros se rindan a los segundos. Con la guerra, dice, se produce "la convulsión de los estamentos y de la organización de la propiedad y la seguridad personal que penetra todo el sistema del derecho [...]. Aquí el trabajar y el llegar a algo, el derecho de propiedad y seguridad de la persona, no es este existir absoluto, sino mucho más su daño, el desarraigo del particular en su existencia. La dispersión en átomos se borra aquí" [ESJ. III, 276]. Ninguno puede entonces reservarse propiedad alguna ante las reclamaciones de la dirección de la guerra, que mantiene el poder de la verdadera decisión. Esta relación de absoluta disponibilidad de la dimensión burguesa de la vida, de las bases económicas de la vida social, respecto a las exigencias del estamento militar, será la doctrina oficial prusiana, y Luddendorf no hará sino continuarla. Pero en sí misma, esta doctrina era radicalmente equivocada, al tiempo que era injusta su aplicación doctrinaria a la derrota de 1914. Quien supo comprender ambas cosas con un sentido profundamente trágico de lo que se jugaba no fue otro que Walter Rhatenau.

1.4. Una teodicea inmanente

1.4.1. *La necesidad de asegurar una teodicea*

Llegados aquí, nos damos cuenta de que hemos sido capaces de exponer, sin pestañear, duras doctrinas sobre la guerra y la necesidad de meter en cintura las pretensiones absolutas de los individuos. Hegel era muy consciente de que todos estos desarrollos, para la conciencia individual, implicaban profundos reparos y sospechas. Como Hegel no era un filisteo, no pretendía decir que la conciencia individual no tenía razones para sufrir este tipo de argumentos como un atentado. Pero al darse cuenta de que el individualismo era un callejón sin salida, se propuso ofrecer razones para superar ese limitado

punto de vista. En el fondo, el razonamiento de Hegel es un escalonamiento de sacrificios y de luchas. Los cónyuges se entregan por la familia, pero la familia lucha por la propiedad. La sociedad civil resultante se entrega a la comunidad del pueblo para formar el Estado, pero el Estado lucha contra otros Estados. Finalmente, la gran personalidad cree que lucha por sí misma, pero acaba generando el Estado. Todos actuaban y se sacrificaban, pero nadie podía impedir que se produjeran víctimas. Sobre todo, el gran hombre acababa siempre produciendo la muerte a su alrededor. Desde el punto de vista moral, el meramente humano, esas víctimas eran crímenes como muchos otros, y las heridas que producían en la sensibilidad humana eran insuperables. Así que, ¿por qué se entregaban estas vidas, ante quién se sacrificaban, quién justificaría toda esa sangre y toda esa monstruosa acumulación de cadáveres y víctimas? Si la lucha tenía su última manifestación en la guerra internacional, ¿ante qué instancia superior podía ser justificada? Si el pueblo y su Estado eran la última instancia de legitimidad, ¿qué pasaba con la historia universal, con el tiempo entero, con el género humano como unidad, con esas instancias que Hegel siempre llamaba universales? Siempre había un tribunal ulterior ante el que explicarse. ¿Cuál era el último tribunal ante el que se podía argumentar en relación con esa guerra que Hegel esperaba construyese Estados?

En el otoño de 1800 Hegel leyó el *Wallenstein*, de Schiller, justo por los mismos días en los que escribía su *Systemfragment von 1800*. En la obra dramática se representaba el encuentro del gran hombre con la gran oportunidad. Wallenstein pudo ser el fundador de un nuevo Imperio alemán, el caudillo militar, el Teseo de la reunificación alemana alrededor de un ejército triunfador. Schiller se había aproximado a la figura por los tiempos de Napoleón y acarició la idea de comparar los dos héroes. De hecho, Schiller pensaba que los dos tendrían el mismo destino: una muerte dudosa. Para el dramaturgo, ambos serían incapaces de fundar un nuevo Estado. En ellos experimentaba la época la dificultad de que la fuerza de un ejército fuese suficiente para legitimar una dominación y de que un caudillo militar pudiera llegar a ser un Teseo sin un pueblo apropiado.

Hegel leyó la edición de Schiller en la misma época en que venía de escribir la *Constitución de Alemania*. Sus reflexiones sobre la tragedia apenas ocupan dos páginas, pero nadie le discutirá la intensidad existencial y la profundidad especulativa. "La impresión que me ha producido este todo trágico ha sido muy intensa", dice Hegel. Al principio del texto nos dice de qué se trata: "La impresión inmediata tras las la lectura de *Wallenstein* es de triste silencio por la caída de un hombre poderoso bajo un destino muerto, sordo y silen-

cioso" [WH. I, 618]. Luego, para identificar el tono depresivo de esta confesión, Hegel pronuncia las palabras que hacen referencia al título de este apartado y que plantean el problema de la teodicea: "Cuando la pieza acaba, todo termina, el imperio de la nada, de la muerte, mantiene la victoria. No es el final de una teodicea". Sin duda, esta frase es muy conocida. Expresa la desesperación que produce la muerte y la acción del gran hombre cuando, a pesar de sacrificar a los hombres de carne y hueso, no es capaz de fundar un Estado. En el fondo, Hegel nos sugiere con fuerza que el final adecuado a la teodicea sería justo la fundación de ese Estado. Entonces, el mal se habría reconciliado consigo mismo. A fin de cuentas, una teodicea no es sino una estrategia de reconciliación con el mal del mundo. En este caso, todo parece indicar que Hegel aquí reclamaba una teodicea política. Ahora deseo profundizar en las razones de esta conclusión, pues están íntimamente relacionadas con lo que creo problema central del pensamiento de Hegel en este punto. Para eso vamos a partir de un comentario del significado de esta obra, tal y como se despliega en las escasas páginas que Hegel le dedicó.

¿Por qué el final de *Wallenstein* no es una teodicea? Sin duda porque triunfa la muerte y la nada. Ya lo ha dicho Hegel: aquí se trata de un destino silencioso y muerto. ¿Pero qué debía haber triunfado de ser el final una teodicea? ¿Consiste todo en que Wallenstein hubiese logrado fundar un nuevo Estado capaz de terminar con los tiranos aristócratas del imperio? Hegel no dice eso, sino que nos propone que debería haber triunfado la vida y el ser. ¿Pero qué significa que debía haber triunfado la vida y el ser? ¿Qué tendría que suceder entonces? Hegel, con una sutileza de crítico difícilmente imitable, ha sembrado este pequeño texto de razones ocultas para responder a estas preguntas.

Es sabido que Hegel interpreta la pieza como si incluyera dos destinos. El primero muestra cómo en Wallenstein tiene lugar el proceso por el cual un hombre se determina a tomar una decisión. El segundo destino muestra esta decisión misma y la reacción que provoca. Veamos brevemente el primer destino trágico. Pues Wallenstein entra en escena como un hombre irresuelto. Él vive en la indeterminación. Está en su tienda de campaña, recibe visitas, estudia planos, pero todo lo hace con indiferencia, como si no tuviera que pasar a la acción en un momento dado. Todo el problema trágico se esconde en la forma en que Wallenstein se relaciona con esta indeterminación. De entrada no aspira a superarla de una forma agónica, en duelo o en lucha por conseguirla, a la manera del *impulso o el esfuerzo* fichteano. Hegel habla de que la resolución crece en él desde la irresolución, como si se tratara de un germen, un fermento, con la fuerza de una necesidad creciente y con el ritmo de los proce-

sos orgánicos. Mas también la exterioridad influye en su tensión entre la resolución y la irresolución. En lo exterior, sin embargo, domina la diferencia amigo-enemigo y, por lo tanto, la lucha definitiva que se prepara.

La primera tragedia, entonces, se teje en ese flotar, en la oscilación de la resolución y la irresolución, en esa indecisión que va creciendo como un torrente y que no garantiza la ecuanimidad cuando se produzca la decisión. Hay un germen en el alma del héroe que busca concretarse y decidirse, pero la propia sustancia de su alma sublime de genio puja por separarse de todo fin concreto. Hegel lo ha dicho: Wallenstein es un carácter trágico, pero su alma es propiamente sin carácter. ¿Cómo se resuelve esta tensión en un alma que siempre está por encima de lo concreto, en un alma que anima a un hombre independiente?

La clave de la obra es que esta tensión no se resuelve. Rodeado de la clarísima dualidad de amigos y enemigos, siempre dependientes ambos de sus propios fines en pugna, Wallenstein se siente independiente. Son sus amigos y enemigos los que le ofrecen desde fuera los fines para su resolución. Sin embargo, estas determinaciones externas deben transformarse en el germen interno de su propia decisión. Mas no pueden. Lo exterior, con sus intereses y exigencias, debería traducirse en lo interior de Wallenstein. Esta metamorfosis de lo externo en lo interno no se produce en la obra. Las determinaciones y dependencias externas le afectan a Wallenstein, pero él no interviene en ellas. Él permanece indeterminado en medio de las puras determinaciones e independiente en medio de las puras dependencias. ¿Mas por qué todo esto? ¿Por qué Wallenstein no tiene carácter, ni se decide, ni acepta la diferencia amigo-enemigo como parte de su alma, y se niega a reconciliarse con todo lo que de concreto pueda tener la acción? La respuesta de Hegel se deja adivinar: Wallenstein, que quiere lo más grande, la creación de esa paz que funda un Estado, no acepta el mal que ha de infligir a los particulares y que es un compañero inseparable de su acción.

Aquí debemos registrar el texto que, a mi modo de ver, está íntimamente relacionado con el problema de la teodicea. Hegel dice: "El hombre independiente [Wallenstein], que está vivo y no es un monje, quiere desviar de sí la culpa de la determinación". De esto se trata: de la culpa de la resolución. Pero no pasemos por alto la ambigüedad. Wallenstein es un ser vivo y su ideal es intramundano. No puede rehusar entonces la determinación. No es un monje que aspira a la huida mística del mundo. Si lo fuera, vagaría en la niebla, pero no sería trágico. La cuestión, entonces, puede plantearse así: ¿toda resolución o determinación respecto a la fundación del Estado implica una culpa? Wallenstein ha querido desviar esa culpa mediante un procedimiento muy

dudoso: dejar crecer a su alrededor la acción de tal manera que, cuando tome la decisión, pueda decir en su descargo que ha sido forzado a ella por las circunstancias. Por eso está indeciso y por eso en el fondo no está a la altura de su destino de gran hombre. Él desearía recibir órdenes y no darlas, y así rechaza el gesto de ser soberano. Pero la pregunta radical es: ¿se puede uno separar de la culpa si la resolución se toma desde el propio sujeto, desde la plenitud de su decisión?

Podemos dejar sin resolver esta pregunta, por ahora. Lo que en todo caso interesa es que Wallenstein sufre la irresolución en medio de la resolución de todos, en medio de la decisión que enfrenta a amigos y enemigos. Él quiere la paz y se ve condenado a buscarla a través de la guerra. Este sufrimiento es trágico. Pues en él se enfrentan la voluntad de escapar a la culpa y la necesidad de resolverse y concretarse en la acción, pues todos se aprestan a intervenir contra él. ¿Cómo tendría que resolverse la pieza entonces, si su final fuera el de una teodicea? ¿Cómo tendría que avanzar la vida si venciera sobre la muerte?

Hegel dice que: "El final de esta tragedia sería tomar la decisión". En cierto modo, Wallenstein llega a este gesto, aunque como hemos visto desde caminos que tienden a disminuir su insoportable conciencia de responsabilidad. Y sin embargo, cuando ya está la decisión tomada, las circunstancias operan de tal manera que la dejan sin efecto, como si nada hubiese sido hecho. Es la segunda tragedia, el segundo destino trágico de Wallenstein. A lo que sucede en esta segunda tragedia, Hegel lo llama "el estrellarse de esta decisión contra su opuesto". Y Hegel, que ha alabado el ritmo de la primera parte, confiesa que esta segunda tragedia le resulta del todo insatisfactoria. En un *crescendo* de pasión, que incluso llega al mero gesto desnudo, al aspaviento, –nunca se ha visto a Hegel tan irritado y tan indignado, nunca se ha visto de forma tan transparente lo que no puede soportar– exclama: "Vida contra vida; pero aquí sólo queda la muerte contra la vida e, increíble, abominable, ¡la muerte vence sobre la vida! ¡Esto no es trágico, sino espantoso!"

La segunda parte de *Wallenstein* debía ser trágica, pero no lo es. Para que fuera trágica tendría que luchar la vida contra la vida, amigo contra enemigo, decisión contra decisión. Pero no lucha la vida contra la vida, sino contra la muerte. ¿Por qué? Parece que aquí tenemos la clave: la decisión de luchar, que siempre es vida, se diluye ante las circunstancias, ante la venida de los delegados del Emperador, queda sin efecto, y el héroe muere como un animal en un sacrificio que no sirve sino al crimen y a la amargura, sin justificación alguna, sin razón. Al final sólo hay engaño, muerte, inercia mineral. En su voluntad por alejar de sí la culpa, demasiado consciente de que no hay opción para él

en el mundo, Wallenstein se entrega a la indecisión y a la muerte y le da la delantera a los que vienen con la firme intención de acabar con él. ¿De qué nos habla una voluntad de separarse de la culpa, hasta el punto de entregarse por ello a la muerte? Nietzsche lo sabe bien. Nos habla de la voluntad de nada. Por eso el efecto no es trágico, sino *entsetzlich*, esto es, horroroso. El *setzen* que Fichte despositaba originariamente en la acción del yo, se autoelimina en este casi suicidio de Wallenstein.

¿Por qué Wallenstein no se entrega a la culpa de la decisión? ¿Por qué no sigue el germen de resolución, propio de la vida? Esto le parece a Hegel imposible de creer. La retirada del efecto trágico en *Wallenstein* está, como podemos suponer, íntimamente vinculada con la conclusión de que la obra no goza del final de la teodicea. Wallenstein muere sin grandeza, víctima de la tiranía impotente, de un mal sin reconciliación, dejando sin futuro un anhelo de paz para Alemania que Hegel todavía sufre. Si la obra hubiera asumido el destino trágico, habría asumido el problema de la culpa. Wallenstein habría actuado, matado, destruido. Quizás hubiera cometido injusticias y quizás habría llevado el crimen demasiado lejos, hasta el terror. Pero habría fundado un Estado. Al no hacerlo, ha sido víctima de un mal que no se puede reconciliar desde la instancia superior del Estado. Y donde éste no es posible, el problema de la teodicea aparece en toda su plenitud, aunque sea en el horizonte. Pues si la muerte abre el espacio de la libertad y de la justicia, todavía puede superarse en una teodicea. Pero si la muerte no es sino el triunfo de un poder tiránico, entonces no hace sino poner obstáculos a un Estado libre y, si esto es así, entonces Dios no tiene garantizada su presencia en el mundo y ninguna teodicea es posible.

1.4.2. *La culpa y el destino*

Cuando pasamos a la *Phaenomenologie des Geistes*, y más concretamente al epígrafe dedicado a la *sittliche Handlung*, tan centralmente ordenado alrededor del problema de la culpa, comprendemos que Wallenstein ha querido ser *inocente* como el ser de una piedra, más inocente todavía que un niño. Schiller penetró bien en su personaje cuando, en su reflexión, hace que éste se arrepienta incluso de haber realizado aquella mínima acción que permitió a sus pensamientos expresarse en palabras. Frente a todas las exigencias externas, él quiere insistir en el *no hacer*. Como si supiera desde el principio que, a través de la acción, la autoconciencia se convierte inexorablemente en culpa y delito, se ha quedado en el más acá de la indecisión. En cierto modo, en términos

hegelianos, no ha tomado partido por lo negativo, pues en su conciencia trágica y profética, su saber ilumina desde el principio el abismo oscuro de la decisión y sus consecuencias. Si para que se produzca el actuar tiene que hacerse valer sólo el lado de la decisión que toma el sujeto, Wallenstein queda paralizado porque se hace cargo de lo extraño de la decisión, de las terribles consecuencias que suele producir para otro hombre, de lo que en el otro sujeto se enfrentaría a ella. Representarse esas nefastas consecuencias es el saber. Éste tiene que ser apartado para que la decisión se abra camino [Ph. 335].

Ahí reside la profunda parálisis de esta obra antidramática, donde todo sucede de espaldas al héroe, y sin embargo todo está presente a su conciencia. Wallenstein vive la parálisis al experimentar el peso del entendimiento moderno. Ese saber, extraño a la decisión, propio del indeciso, es una potencia oscura [*lichtscheue*] que sólo tiene una creencia: la autoafirmación es culpa. No es que obrar tenga como consecuencia la culpa: la culpa ya está en el obrar mismo. Hamlet también sabe algo de eso y de sus parálisis. Pues el obrar es la *Entzweiung*, la escisión, la diferencia, la producción de una efectividad externa y ajena, la inevitable producción del par amigo-enemigo.

En el capítulo de la *Phaenomenologie* que lleva por título *Das Böse und seine Verzeihung* se profundiza en las relaciones amigo-enemigo de una manera radical. Quien por fin se decide a la acción se oculta el saber y se afirma en su conciencia propia, particular, como si no existiera nada ajeno a él [Ph. 463]. Éste se relaciona con lo exterior desde el desconocimiento, y por eso sin considerarlo su igual. De esta forma hace valer sobre todo, como insiste una y otra vez Carl Schmitt en *Der Begriff des Politischen*, el elemento existencial puro. Aquí están los límites para ponerse en el lugar de otro. Pues en efecto, lo existencial en él es la única dimensión desigual, en su particular individualidad frente a todo otro individuo [*besonderen Einzelheit gegen anderes Einzelnes*] [Ph. 464]. El gran hombre, ése que funda Estados, ha de ser así. De hecho, su mejor cualidad es que está caracterizado por una oscura e intensa potencia de desconocimiento de los otros seres humanos. Una vez más, Nietzsche no hizo sino poner en una retórica extremista las realidades que Hegel ya contemplaba.

Es sumamente importante la consideración, que ocupa hasta el final del capítulo que da entrada a la religión, de que entre estas dos particularidades existencialmente enfrentadas no cabe un juicio externo. La guerra no puede juzgarse desde la moralidad. La lucha entre un Estado y otro no puede considerarse desde ningún tribunal superior a ambos contendientes. Cada uno de ellos ha puesto su causa absoluta en sí mismo. Como fenómeno absoluto, la guerra no consiente un juez neutral. Hegel ha caracterizado este supuesto

juicio moral como mera hipocresía que, por lo demás, siempre será reconocida por los particulares enfrentados y producirá nuevas heridas y nuevas violencias. Todo juicio moral sobre una guerra será una forma, entre otras, de autoafirmación de la particularidad que juzga. Schmitt no pensará la guerra de otra forma.

Hegel ahora introduce sobre la situación de lucha y de decisión la simetría que tan fecunda fue en el caso de la lucha por el reconocimiento. Como podemos suponer, el reconocimiento ya está garantizado en la medida en que hablamos de guerra. La simetría ulterior en la que debemos reparar es otra. Pues, como vemos, los dos yoes enfrentados saben que su acción tendrá consecuencias catastróficas. Sin embargo, en la acción, ambos desprecian este su saber. La simetría ulterior posible reside en que los dos actores pueden escapar a este momento en que desprecian lo que saben acerca de las consecuencias. Esta superación del desprecio por lo que su acción tiene de terrible para el otro es la confesión. Brotando del propio interior, de esa *intuición de la igualdad del otro*, la confesión reconoce que la existencia física, en la que se revelaba el otro como diferente, es la existencia del espíritu que se presenta en su forma más elemental, como sujeto inmediato [Ph. 468]. Este lenguaje dibuja las relaciones entre los hombres, desde luego, pero alcanza su sentido oportuno cuando se trata de la lucha entre Estados. En su hostilidad y extrañeza superada, los dos Estados confiesan experimentar el destino del espíritu. Ambos son formas de vida, formas de pueblo, manifestaciones de la naturaleza. Al decir "yo soy eso", se espera que la confesión del otro diga exactamente lo mismo. Ambos saben que se van a herir hiriendo al otro. La confesión es lucidez acerca del sencillo hecho de que las consecuencias terribles de la acción no alcanzan sólo a la víctima.

Naturalmente no siempre sucede esto. Si el otro está refugiado en la autoafirmación narcisista extrema del alma bella, seguirá negando al primero el derecho a ser un yo. Encarnación consumada del mal, el otro es sólo el contrapunto para apreciar ante sí la belleza de su alma. Esta rebelión del alma bella contra la dimensión social el espíritu, que en el enfrentamiento al otro se conoce a sí mismo, sólo tiene una salida: la locura [*Verrücktheit*]. En este caso, la autoafirmación se abre entonces camino hacia la desesperación. "El duro atenerse a su ser para sí produce sólo la unidad del ser sin espíritu" [Ph. 470]. Si se me permite decir lo mismo en un lenguaje más actual: el creerse las propias ilusiones acerca de su propia bondad tiene como consecuencia que la subjetividad no pueda discriminar en el ámbito de lo propio entre lo aceptable y lo rechazable. Su ser es unitario, desde luego, pero al no poder comunicarse a

nadie, al vivir sólo en la realidad del propio sentimiento uniforme, la vida queda encerrada en la interioridad, como sucede en los minerales. Es un puro ser unitario y sin fisuras, pero también sin valor.

Mas si cada uno de los yoes enfrentados sabe que es igual al otro, entonces se reconstruye entre ellos un mínimo saber: lo que le pasa a uno, le pasa al otro, y así cada uno sabe de sí y del otro a la vez. La decisión ya no se realiza de espaldas absolutamente al saber. Cada uno asume las consecuencias de su acción sobre el otro, las tiene en cuenta, sabe que también pueden dañarle. La culpa no es menos culpa, pero es culpa *sabida*, primera condición de llegar a ser culpa perdonada. Entonces se restablece la continuidad del saber puro: ambos sujetos son espíritu y se saben tales. Lo obtenido es una ecuación simple, desde luego, pero germinal: yo=yo. Se sigue produciendo una oposición, pero ya entendida como un rompimiento de la continuidad de los yoes. [Ph. 472]. La contraposición se opone a esta absoluta igualdad y, en este momento sintético, la autoafirmación se supera a sí misma en el saber, al reconocer la universalidad de ambos yo. El yo real de cada uno es al mismo tiempo igual al otro. Su autoafirmacion es la del otro, que también se ve natural. Ahora hay entre ellos una dimensión universal.

1.4.3. *Las heridas del espíritu y la revelación de Dios*

La decisión puede traer consecuencias y culpas. Éstas pueden encerrarnos en la soledad. Pero puede también llevarnos a la confesión de la igualdad. Hegel dice que podemos esperar que las heridas del espíritu se curen en esta equiparación autoconsciente [Ph. 470]. La tesis es bien sencilla: la acción, el hecho, *die Tat* es lo pasajero. El espíritu, que se ha reconocido en la igualdad existencial de los yoes, reasume los hechos, los retoma en sí. La particularidad desaparece inmediatamente. La autoafirmación se reduce: éste bien podría ser aquél. Esa igualdad en cierto sentido nos hermana. Ambos hemos intentado dañarnos y es inútil que despreciemos este saber. Entonces comprendemos que la palabra de la disculpa es la palabra de la reconciliación. Esta palabra es internamente el saber que de sí tiene el espíritu como esencia universal y común a todos los hombres.

Este saber no puede abrirse camino sino como el recíproco reconocerse de los particulares. Lo común a ellos, el espíritu, como dimensión absoluta, no puede intuirse a sí mismo sino en la individualidad que existe, en la encarnación en un yo existente; mas sólo en la medida en que, sin embargo, cada uno

se sabe igual a su contrario [Ph. 471]. Pues bien, la relevancia de estos pasajes para la teodicea es que, en el seno mismo de este saber, se manifiesta Dios.

Para ello, los dos yoes deben hacer dejación de sus dimensiones existenciales enfrentadas, para existir autoconscientemente como un yo extendido a la dualidad. Éste es capaz de mantener la certeza de sí no de una forma autorreferencial, encerrada en su conciencia buena e ingenua, radicalmente narcisista, sino a través de la más perfecta certeza del otro, a saber, en la *perfecta exteriorización*. Entonces, en ese rechazo de la autoafirmación recíproca incondicional, se produce el milagro de que Dios se manifieste en medio de ellos. Pero lo que realmente se manifiesta es que ellos se saben como el puro saber del espíritu [Ph. 472]. Dios no es nada ajeno a esa misma misma reconciliación que es también hermanamiento de los hombres en el reconocimiento de su idéntico estatuto de culpables.

¿Parece así dicha la última palabra? En modo alguno. Hegel, en círculos concéntricos, continúa subterráneamente el argumento hasta el final de la *Phaenomenologie*. Así, este encuentro de dos individualidades autoconscientes de su naturaleza espiritual se proyecta de nuevo sobre la forma de la tragedia [Ph. 510]. Esta forma es llamada por Hegel el lenguaje superior porque en ella no se narra, sino que se expresa lo divino de una individualidad universal. En efecto, la tragedia es saber del espíritu, pero mantiene velado el *saber de sí* del espíritu. Su contrapunto autoconsciente es el coro, que en el enfrentamiento de los héroes no ve la dimensión ética radical de las potencias divinas encarnadas, el despliegue de caracteres subjetivos que chocan con la dureza del pedernal, sino la fría necesidad de la lucha. En medio de esa lucha, los personajes se rinden en un anhelo de quietud y de nostalgia. Y sin embargo, la tragedia debía llevar consigo el declinar de la individualidad. Pues Hegel nos quiere conducir por una senda cuyo final es la *comunidad* de ese hermanamiento del que antes hemos hablado.

Desde siempre, la función de los signos premonitorios en la tragedia nos quería comunicar que el héroe estaba sostenido por un saber de sí azaroso, engañoso. El héroe se ha querido cegar a sí mismo respecto de las consecuencias de su acción, de su propia parte de culpa, del daño que va a producir a su alrededor sobre gente que es igual que él. De ahí que estos indicios lleven siempre a la destrucción recíproca de los dos héroes. Cuando por fin se produce el reconocimiento de todo esto e irrumpe el hermanamiento entre los dos que deseaban herirse, entonces la acción se olvida porque se deja atrás. Ese reconocimiento tiene el efecto como de un amnésico respecto a los antecedentes del enfrentamiento. Tal amnesia produce algo así como una superación de la acción. Pero la subje-

tividad es más sustantiva que la acción. Ésta queda atrás, pero no el sentimiento de la culpa. Es como si una potencia superior, limpiara el mundo, pero no las almas de los que han actuado. Como dice Hegel, "la reconciliación de la oposición consigo misma es el leteo del mundo subterráneo en la muerte o el leteo del mundo superior como absolución, *pero no de la culpa –pues la conciencia, porque ha actuado, no puede negarla–, sino del crimen y su apaciguamiento expiatorio*" [Ph. 516]. En este planteamiento, el destino de los héroes es el olvido de ambos. Este olvido es el enemigo principal para que brote la memoria constitutiva de la comunidad. Cada héroe deja atrás el crimen, pero no lo culpa. Para que surja la comunidad, la memoria de la culpa debe escapar a la subjetividad individual y hacerse ella misma objetividad, expresarse y comunicarse.

Aunque Hegel extrae de este momento la irrupción de la comedia, nosotros no vamos a seguir este camino, sino que deseamos perseguir la formación de esta relación colectiva con la culpa. Esta exigencia nos lleva a la forma cristiana de cultura. Los hombres saben que se han herido. Creían encarnar algo grande y han despreciado algo sencillo como el hombre. Encarnaban potencias divinas y ahora saben que éstas siempre matan las potencias humanas. Ahora saben que la culpa procede de estos mandatos imperativos que han sido obedecidos como si fueran mandatos divinos. Por eso deben hacer memoria de los dioses que los héroes encarnaban. Reacios a entregarse al olvido de una muerte sin memoria, reniegan de estos dioses como de máscaras trágicas que han llevado por un tiempo, pero que no quieren seguir llevando. Pero en ese movimiento, negativo respecto del viejo mundo, aparece la positividad de una potencia divina diferente que ahora se abre como certeza inmediata en todos. En verdad, más bien esa potencia divina renegó de los héroes. Es negativa sólo porque no descubre nada propio en el mundo anterior, que imponía la acción culpable entre los hombres. Pero esa negatividad se torna positividad para el hombre singular, que no reconoce su destino en el mundo de los viejos dioses y héroes.

Muertos los dioses y los héroes, que imponen acciones que llevan a la muerte y que generan culpables, el hombre no tiene a qué entregarse. La fe en sí mismo no tiene ya a qué aplicarse, pero es fe en sí mismo. La divinidad que cada uno siente en sí es desconocida, pero es divinidad. "Este hacerse hombre de la esencia divina, que tiene esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta", concluye finalmente Hegel [Ph. 528]. Como en un vacío, está revelada la esencia divina en cada hombre y en cada víctima. El dios ya no aparece monopolizado por el héroe, sino que alcanza el despliegue completo en cualquier autoconciencia humana. Por eso, en la medida en que Dios se encarna así, sin preferencias y sin

héroes elegidos, es un Dios comunitario, llega a todos y en cada hombre se sabe espíritu. Este nuevo saber, propio de la religión cristiana, es saber especulativo y comunitario, universal. Esta comunidad que asume la culpa y la supera es la que debía haber convocado Wallenstein. Al diluirse esta oportunidad, la obra rechazaba de hecho la interpretación cristiana de la historia. Ante el espectador se alzaba, en verdad, una muerte que literalmente era en vano, la contrapartida de la muerte salvadora y mesiánica.

La tensión y la contraposición que ya vimos en la tragedia, sin embargo, se reproduce en otro nivel. Esta conciencia inmediata, esta autoconciencia singular, reposa en el uno excluyente que cada uno es [Ph. 530]. Por mucho que la comunidad de los espíritus se presente ante la conciencia bajo la forma inmediata de lo próximo, como la universalidad real del prójimo, cada uno de ellos se presenta ante sí mismo como el singular, como el movimiento del ser sensible. Hay un desdoblamiento originario aquí, que produce todas las falsas mediaciones entre la interioridad y la exterioridad, el más acá y el más allá. La comunidad no puede satisfacerse con esta forma de relación en la que sólo es igual el hecho de que cada uno es cada uno. El verdadero contenido del espíritu debe elevarse a una forma más verdadera. La comunidad del espíritu debe elevarse hasta poseer un concepto de sí. Sin embargo, en tanto que se mantenga insuperable ese último residuo de individualismo, clave de todo el liberalismo moderno de la particularidad sensible, acabarán reproduciéndose todas las luchas y enfrentamientos. El objetivo de esta lucha será identificar, definir y administrar la *verdadera* fe comunitaria. La modernidad europea, como momento de estas luchas religiosas que Wallenstein testimonió, luchas trágicas entre la misma fe, ha conocido la formidable potencia destructora de la individualidad como lugar inmediato de la conciencia encarnada de Dios. Las guerras civiles, que han constituido la modernidad política, no han aspirado a otra cosa que a definir la verdadera fe comunitaria y para eso han considerado oportuno sostenerla sobre la fuerza de la ley y del poder.

Hegel reproduce así los caminos de la modernidad y pretende mostrar la posibilidad de que estos caminos, que de hecho han buscado constituir los Estados como sujetos espirituales, finalicen en teodicea a pesar de todo. La idea que se dibuja en el transfondo es la de los Estados europeos en lucha entre sí legitimados desde una fe religiosa auténtica. Ahora emerge una condición esencial. Mientras los hombres se sigan pensando como *autónomos*, cada uno de los que se enfrentan en la lucha por la fe verdadera tiene que disolverse. Mientras cada uno esté pendiente de su autoafirmación, ambos tendrán que reproducir formas arcaicas de lucha trágica, en la medida en que no habrán

penetrado en su esencia comunitaria. Finalmente, los hombres y los Estados deben dejar de ser una mezcla del pensar y de la existencia independiente e individual, para abandonarse a lo verdaderamente comunitario: que todos son *pensamientos* y luchan como pensamientos y por representar pensamientos.

Entonces el movimiento de la autoafirmación cambia completamente. Si yo soy pensamiento, mi contrario forma parte del movimiento interno de ese pensamiento y, por tanto, de mi propio ser. Mi enemigo, diría Schmitt citando a A. Däubler, es la forma de mi propia pregunta. El diálogo que mantengo con él constituye también lo que yo soy. Como cuerpo, como realidad sensible inmediata, puedo vivir en la ilusión de que estoy sostenido por actos independientes de autoafirmación existencial contra mi enemigo. Pero esto es un engaño. Si interpreto al enemigo como la forma de mi propio problema, sólo puede ser parte de mí. Planteado como cuestión existencial, mi oposición al otro genera la necesidad de la guerra de exterminio. Planteado como espíritu y pensar, mi oposición al pensar del otro genera la necesidad de reconocer que sólo tengo sentido desde el sentido del otro. De esta forma, la verdad de alguien que se eleva a pensamiento no está en el puro para sí, en la autoafirmación de la propia autoconciencia, sino en la confirmación de la comunidad. El ser individual ya no se opone a la comunidad como un ser externo, sino como algo que forma parte de sí mismo.

1.4.4. *Antignosticismo*

Los conceptos modernos, en la medida en que se quedan en una radical autoafirmación existencial de la subjetividad, no pueden comprender este paso. Sin embargo, este paso es el propiamente hegeliano. Como tal, se trata siempre de romper con el maleficio gnóstico y maniqueo de nuestra historia. Cada individuo o Estado, asentado en su autoconciencia como lo bueno, frente a la autoconciencia del otro, como lo malo, se entrega a dinámicas de autoafirmación existencial encerradas en el fortín de su propia forma de ser. Hegel, sin embargo, pone de nuevo en el tapete la exigencia, propia del cristianismo, de que el individuo sea sacrificado. Pero lo propio de este sacrificio es la forma conceptual en la que viene representado. Pues lo que así se logra es que el hombre se vea a sí mismo como constituido por un pensamiento y que, como tal, dependa siempre de otro con quien entra en relación dialéctica.

En este sacrifico por un concepto triunfa el en sí espiritual que reúne comunitariamente a los hombres. Se trata de un sacrificio que ya no necesita llevar

consigo la muerte en la cruz, en la medida en que la comunidad es esencialmente espíritu y su forma es el concepto. Con lo que nos reconciliamos mediante el sacrificio es con el pensamiento del otro y, por tanto, con la contingencia de nuestro propio pensar, si queremos mantenerlo aislado. Sin duda, que nuestro pensamiento sea contingente es el mal para nosotros. Pero esa contingencia no es sino la otra cara de la moneda de reconocer la necesidad del pensamiento del otro, que es su bien. El sacrificio alcanza así la forma consciente de que "el mal es lo mismo que el bien" [Ph. 542]. Sólo por ello se produce el hermanamiento del amigo y del enemigo. Ahora bien, lo que había de autonomía e independencia en cada uno era lo que había de sensible y de cuerpo. El pensamiento respecto del cuerpo es la naturaleza autoconsciente. El saber de la comunidad del espíritu, el sacrificio del pensar, finalmente impone el reconocimiento de que "también la esencia divina es la misma naturaleza en todo su contorno, así como la naturaleza separada de la esencia divina es sólo la nada" [Ph. 542].

Tras esta restauración de Spinoza, Hegel se apresura a reprimir el escándalo que acaba de provocar. Naturalmente, dice, ésta es una forma de hablar poco espiritual y por eso tiene que provocar equívocos. Ciertamente, se ha salvado del maniqueísmo y del gnosticismo, las dos grandes estrategias del dualismo. Heráclito parece regresar en un sutil pasaje, que ya es también Nietzsche, y que en cierto modo *parece* el desmantelamiento de cierta conciencia cristiana: que el mal y el bien son lo mismo significa que ambos son categorías de la conciencia finita, de la autoconciencia unilateral, pendiente de su afirmación extrema, pendiente de una interpretación del mundo solipsista, inconsciente de que lo que llama el mal es su propia condición de posibilidad.

Hegel quiere recordar todo el movimiento por el que hemos llegado aquí: el bien y el mal parciales describen el movimiento que produce esta forma superior de bien que es la comunidad en la que vive el pensar. Así que, tomados uno enfrente del otro son lo mismo, pero tomados en su concepto, son lo más diferente que pueda haber. No se trata de prescindir del bien, sino de mantenerlo más allá de la conciencia escindida de los dos particulares que lo representaban de forma inmediata, intercambiable. El bien es el movimiento por el que de un bien y un mal emerge un pensar que ya no repara en la existencia de sujetos, de individuos, de subjetividades separadas, sino en su mutua pertenencia.

Este momento, en el que la diferencia sólo es diferencia superada, es el de la comunidad. Cada uno es consciente de que la participación en esta comunidad –*Gemeinde*– es la propia realidad. Ahora la autoconciencia de cada uno excede el contenido inmediato de su ser: el en sí comunitario del espíritu alcanza la forma comunitaria de autoconciencia. La naturaleza ya no es nada fuera

del espíritu. El mal justamente era ese residuo de naturaleza que todavía afectaba a la forma de la autoconciencia, en tanto que introducía la particularidad. Ahora, la particularidad muere, pero no físicamente, pues ésta ya no es una dimensión relevante, sino en el saber autoconsciente. Muere y resucita [Ph. 545-546]. Por mucho que aquí se tenga la conciencia desventurada de que el Dios que habitaba *sólo en mí* ha muerto, este dolor no es sino la consciencia de que la autoafirmación del yo era un vagar en las profundidades de la noche. De aquí emerge la comprensión de que ahora, en la comunidad, el yo es algo más que un yo vacío, y su naturaleza es algo más que pura subjetividad: es sujeto que participa de la comunidad. En ella, Dios no puede morir.

1.4.5. Comunidad universal

Hegel ha dedicado las últimas páginas de la *Phaenomenologie* a un pensamiento: a *la espiritualidad efectiva* de esta comunidad. Y aquí, la insuperable interioridad del saber respecto de un particular alcanza sus límites: la comunidad, para este particular consciente de que su ser es igual que su saber comunitario, sigue siendo a pesar de todo un más allá. La reconciliación se halla rota en todo presente, porque *es* a pesar de todo presente para los individuos. Para que el mundo esté reconciliado, sin embargo, debe producirse una transfiguración del presente. La cuestión es que la realización de esta comunidad, el proceso de acercar esta comunidad al presente y transfigurar el mundo, es obra de ella misma. Es un autohacerse. Su propio padre –dice Hegel– es el *propio hacer y saber*, y su madre, *el amor eterno*.

En este nivel de la comunidad del espíritu, Hegel vuelve a analizar la acción y su validez. Todos los elementos y tensiones entre la particularidad y la universalidad, ya vistos anteriormente, se dan cita de nuevo como relaciones entre comunidades, en una línea espiral que corre a través de la *Phaenomenologie*. La diferencia es que este trabajo efectivamente espiritual de la comunidad universal es ya el trabajo como historia real [Ph. 559]. La transfiguración del presente de una comunidad dada, desde esta comunidad universal, es el proceso por el que un pueblo encuentra su acomodo en la historia general, su lugar en la evolución del pensar. Partiendo de la inmediatez de la vida histórica, la conciencia comunitaria y su representante, el filósofo, sólo toma de este trabajo espiritual lo que puede pasar al saber, lo que se puede despojar de la forma de su sí mismo. Aquí se da la libertad y seguridad suprema de su saber de sí [Ph. 563]. En el recuerdo de lo necesario de este trabajo se supera el ser particular, ya libre de la contingencia histórica

en la que dicho trabajo se ha producido. Así se recuerda lo necesario desde el punto de vista interno del saber. Esto necesario constituye el movimiento de pensar en el que son salvadas comunidades de amigos y enemigos y en el que la comunidad universal se conoce reuniendo los conceptos que aquéllas encarnaron.

Sin ninguna duda, en este trabajo histórico se encierran los sacrificios existenciales, el calvario sobre el que el pasado se muestra en su necesidad como trono del espíritu. Pero al fin y al cabo son sacrificios que sólo consisten en asumir un límite en la participación de cada uno en la creación de una comunidad del futuro, límite en el que el otro es reconocido como elemento interno de mi propio trabajo.

1.4.6. *Teodicea y su improbabilidad*

Por mucho que Hegel haya manifestado desprecio por Leibniz y por su sentido de teodicea, ha usado este honorable nombre en las ocasiones más pomposas de su producción filosófica. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* nos avisará de que los modernos no alcanzamos ya a gustar plenamente la *Teodicea* de Leibniz, en la que se trata de justificar a Dios por los males de este mundo. Si tiene un adjetivo para esta obra popular de Leibniz, es el de "aburrido y precario pensamiento". El centro de su objeción reside en que Leibniz no ha penetrado la esencia de lo finito, la síntesis de realidad y negación. Como Wallenstein, Leibniz no ha comprendido cómo y por qué lo absoluto ha de tomar la decisión por la finitud, ha de reconocer los límites y sacrificarse. Hegel cree que, desde luego, en la determinación de la finitud ya se encierra el mal, como cree Wallenstein que en la resolución se encierra la culpa, pero ni Schiller ni Leibniz han penetrado en este vínculo ni han sido capaces de asumirlo.

Sin embargo, en el lugar más noble de esta misma *Vorlesungen*, en la conclusión, Hegel se distancia de esta comprensión y propone una "verdadera teodicea". De hecho, lo que realmente propone es que la historia de la comunidad universal, entendida como lucha del pensar de las comunidades particulares, es la verdadera teodicea. Como si las cosas no pudieran quedarse allí donde las dejara Schiller, con el triunfo de la muerte, de la incomprensión de la finitud y de la vida, la filosofía de la época presente, la filosofía de la actualidad, reclama una verdadera teodicea. En suma: la filosofía debe rehacer la obra de Schiller, *Wallenstein*, cambiar el final, proponer una verdadero desenlace trágico. Aceptando el aforismo de los *Xenien*, ese nuevo desenlace de la tragedia debe hablar al entendimiento, al saber. Es pura filosofía.

Mas, para eso, la teodicea debe dejar de ser una justificación de Dios por los males de este mundo, como si el mundo y sus males fueran exteriores a Dios, fruto azaroso o consecuencia externa de su decisión de creador. El final de la teodicea no es la justificación de Dios, sino el autoconocimiento de Dios, en tanto espíritu común, en la medida en que dicho autoconocimiento evoluciona y progresa transfigurando los distintos presentes en una conciencia comunitaria universal. En la *Phaenomenologie* este conocimiento aparece como trabajo del espíritu para formar una comunidad universal. En la *Filosofía del derecho,* lo hará como *pueblo dominador* que impulsa la *autoconciencia de la historia universal* [FD. §347]. Ese conocimiento de sí no puede lograrse sino desde el saber de que el antagonismo, la contraposición, es inevitable justo porque es huella y síntoma de una unidad. "La vida no puede ser considerada sólo como reunificación, como relación, sino que tiene que serlo al mismo tiempo como contraposición. La vida es la vinculación de la vinculación y la no vinculación", dice el *Systemfragment* [WH. I, 422]. Mostrar la necesidad de esa lucha de contraposiciones, justo por la procedencia de la unidad, es la revelación de Dios. Mostrar la necesidad de la resolución, de la lucha, de la contraposición, de la culpa y de la reconciliación es mostrar el movimiento de la *justificación* de Dios, de un Dios que es inmanente al mundo y que no puede evitar la decisión por lo finito y la lucha. Pero el telos inmanente de este proceso aspira a *transfigurar* el mundo en una comunidad universal. Sólo bajo este telos, se puede discriminar en el trabajo de la historia la dimensión de necesidad y de saber, frente a lo contingente. Esto, de lo que el particular siempre tiende a hacer lo más propio, puede desaparecer en el olvido, para que lo necesario sea recordado.

Al reconocer el límite de su trabajo y la condena de olvido que pesa sobre él, el hombre se queda solo: abandonado en su particularidad, se sabe en su existencia lejano de un Dios ausente, como ese Pascal citado al final de *Glauben und Wissen.* El momento de Viernes Santo de Pasión se da siempre, en todo sujeto, porque forma parte de la estructura de la vida. Pero la comunidad superviviente y su figura autoconsciente, el filósofo o el jurista, reconocen lo necesario que se encarnó en aquella particularidad, la transfiguran y la reintroducen en los pasos de la autorrevelación del saber universal y, ya en el seno de ese Padre, la resucitan especulativamente.

Con ello, la teodicea deja de tener objetivo: no hay mal que justificar, porque el mal desaparece ante la conciencia del sacrificio aceptado. Sabiendo de los límites, el hombre espiritual verdadero ya no tiene agravio que plantear a Dios. La teodicea ya no es la corte donde un forense defiende a Dios, que por fin es exonerado de todo mal por el propio sacrificado. Los resultados disteleo-

lógicos son imposibles: en la medida en que sean tales, no serán recordados y se hundirán con el cuerpo particular. Dios es sólo gloria, pero en su gloria no entra la resurrección de los cuerpos, sino sólo la del espíritu. Ella no se manifiesta por un procedimiento mediato, por una razonamiento ulterior justificatorio, sino por el trabajo de la comunidad camino de su universalidad. Dios brilla por sí mismo, resucitado sobre el cadáver del particular, en la transfiguración de su presente en la que verdaderamente se concreta el trabajo necesario de la historia hacia la comunidad.

La contingencia se supera por sí misma sólo en la medida en que el particular sabe de los sacrificios necesarios para que brille la comunidad universal –finalmente también del Estado mundial–. Es el hombre, consciente de su dimensión espiritual, consciente de que lo espiritual de su trabajo se recogerá en el recuerdo necesario, el que tiene que superar, por su propio saber, la contingencia existencial insuperable en la que vive. Para ello, sólo debe reconocer los propios límites, pues el futuro se encargará de proponer el sistema que interpretará y salvará la necesidad de su experiencia. Por mucho que el acaecer histórico concreto se muestre contingente para alguien del futuro, se mostrará en parte necesario. Nadie pensará entonces que pudo ser de otra manera, pues este pensar se autoclausuró por parte del que entregó sin valor la propia particularidad ya agotada. La contingencia puede cambiar según sea el sentido futuro de la necesidad, pero el sacrificio de lo contingente es siempre igualmente necesario.

Así, curiosamente, llegamos a la afirmación de lo superfluo de la teodicea: el viejo problema sólo puede resolverlo el hombre por la vía del sacrificio de sí. Al no elevarse a sujeto de interrogación ya no siente mal alguno apreciable en sí, y entonces el sujeto ya no eleva queja alguna, como el último Job, el reconciliado. Al asumir el propio dolor como parte del lote de lo finito, el sacrificio del sacrificado produce la herencia que recibe el superviviente, convertido en poder universal y espiritual, en poder sobre la interpretación de la vida de su antecesor en el seno de la comunidad espiritual. Este poder, por su parte, no necesitará de ninguna teodicea que lo justifique, pues el superviviente ya se asegura por sí mismo, por la rotundidad de su existencia, la epifanía de su universalidad. Mientras haya mundo, la palabra del superviviente será la palabra de Dios.

De esta forma, Hegel acaba confesando que el poder espiritual comunitario acumulado en la historia es lo significativo de las acciones de los hombres y que, sólo por esta acumulación, el actuar humano puede recibir una justificación última de su sentido. Disuelta entre la *revelación* de la gloria de Dios y el sacrificio del particular, entre la creciente omnipotencia hermenéutica de la

comunidad universal y la creciente impotencia del particular, entre una necesidad que se sabe y una contingencia que se conoce, entre un saber de la necesidad y una creencia que lo interioriza, entre un sujeto universal necesario y un sujeto particular que se sabe prescindible, la vieja teodicea se torna realmente imposible y da paso a una nueva de la memoria del trabajo necesario del espíritu. Lo que viene a ser cuestionable no es la justificación de Dios, sino la existencia de un mal sin reconciliación. El mejor de los mundos posibles, a pesar de todo, se alza en el horizonte que conduce a la transfiguración del mundo concreto en cada presente. Dicha transfiguración es fruto de la presencia de un Dios especulativamente resucitado en un saber hermenéutico de alcance universal que el filósofo monopoliza. Este mundo, que Dios jamás abandona, es el que menos necesita de una teodicea forense, demostrativa, porque en sí mismo muestra la existencia de Dios.

Desde *Glauben und Wissen*, Hegel ya ha pensado esta íntima contradicción en la que se juega la historia humana. Para un presente dado, el particular tiene que experimentar el dolor absoluto de su sacrificio, que implica el reconocimiento de que ningún consuelo puede venir de Dios, de que para él Dios ha muerto y le ha abandonado. Ninguna teodicea puede salvarlo ahí, en su particularidad. Y sin embargo, éste es sólo un momento. El futuro, la historia, siempre abre la puerta a un saber de la necesidad de este dolor, a una existencia filosófica que sabe sacrificar el ser empírico, y que tras el Viernes Santo de Pasión del individuo reconoce el Domingo de Resurrección del presente transfigurado en el concepto. La filosofía, como recuerdo de todas las muertes y de todas las resurrecciones de Dios es, esencialmente ya, saber dionisíaco. Es teodicea, ciertamente, porque su Dios muere y resucita continuamente en el heredero del concepto. Para que ese Dios resucite, tiene que existir el filósofo hegeliano, en sí mismo una contingencia que no puede ser neutralizada desde necesidad alguna. Al fin y al cabo, la necesidad de esa *transfiguración* del presente por obra de su interpretación supone, en su aceptación universal, una transformación de la *ilustración* que conduce a las mismas puertas de una razón filosófica carismática soberana y heterogénea respecto de sus contemporáneos. De esta forma la teodicea aspira a configurar un poder espiritual universal en la tierra. Sólo por este filósofo, la desesperación inconsolable por la ruina de la propia particularidad –en la que todos vivimos– podrá ser elevada a sacrificio necesario para la comunidad universal.

2

Años oscuros: Fichte, Hegel y Schelling entre 1808-1820

En este capítulo nos ocuparemos de la diáspora del idealismo, tras ese momento de aparente unidad que se dio en la época de Jena. Ahora veremos cómo Fichte, Hegel y Schelling marcharán cada uno por su lado. Éste será el último período de Fichte, que morirá en Berlín antes de ver la derrota de Napoleón. Schelling buscó los horizontes del Sur y con la publicación del *Tratado sobre la libertad humana* cristalizó su carrera de una manera que no tendría retorno. En estos años, por el contrario, Hegel trabajó duro para elaborar un sistema que vería la luz triunfal en Berlín, pero que por ahora tiene su banco de pruebas en los destinos de Nürenberg y Heidelberg.

2.1. La época final de Fichte: el sabio como líder histórico

2.1.1. *La fe moral y la reinterpretación del cristianismo*

Tras su amarga salida de Jena, Fichte inició un intento de aproximación al triunfador de la batalla en la polémica del ateísmo, el inefable Jacobi. Aproximación no quiere decir claudicación, aunque sí halago, ya que Fichte llama a Jacobi, en la carta que citaremos más adelante, uno de "los más profundos pensadores de nuestro tiempo –por encima de Kant–". Aproximación, entonces, significa más bien que Fichte quería hallar puntos en común con su enemigo y, de esta manera, identificar mejor los puntos de separación. Así se puede leer en esta carta que ya he mencionado, la que escribió a Reinhold el 8 de enero

de 1800 y que decía: "Mi filosofía tiene su esencia en el no-saber, lo mismo que la de Jacobi. Ahora bien, él duda de que yo quiera mantenerme en este no-saber y aquí de hecho acierta en el blanco" [Brf-Schulz. II, 205]. Fichte venía a decir que ese hueco del no-saber no podía llenarlo cada uno a placer, con su sentimiento, su ocurrencia o su inclinación. Era preciso deducir este no-saber en su necesidad y derivar su cumplimiento mediante leyes prácticas que determinaban nuestro deber. El concepto de no-saber, de limitación del saber, era perfectamente asmilable por el idealismo y, como lo había demostrado Kant, ofrecía la entrada al mundo práctico, a la ley moral y a la religión. La misma carta a Reinhold acababa diciendo: "Espero enviarle pronto a usted y a él mi *Destino del Hombre*, en cuyo tercer libro creo finalmente haber puesto en una luz inconfundible para cualquier pensador imparcial, y por tanto seguro que también para Jacobi, esta parte de mi filosofía".

A partir de este momento, la obra relevante de Fichte se dispersa considerablemente. No sólo porque las obras populares abundan, sino también porque Fichte desarrolla una actividad febril de revisión de la Doctrina de la Ciencia. Sólo desde 1800 a 1803, Fichte trabajó en diversos manuscritos que se han ido editando poco a poco, para festín de los especialistas. Prácticamente todos los años, Fichte ofreció lecciones privadas a grupos de amigos sobre su filosofía teórica. La serie sería demasiado larga y poco significativa. Pero al compás que revisaba su Doctrina de la Ciencia, Fichte se embarcó en un proceso de intervención ante el mundo culto alemán que acabaría por darle un papel muy destacado en la evolución de su propio pueblo. Mediante estos escritos, llamados populares, Fichte dio a Alemania la conciencia de tener una oportunidad histórica reservada en la medida en que resistiera las tendencias individualistas, burguesas y hedonistas que se habían puesto en circulación masiva con el triunfo de Napoleón. Con todos sus esfuerzos, Fichte se empeñó en dotar a los alemanes de la certeza de que eran un pueblo sostenido por firmes supuestos metafísicos, que en él apenas ocultaban los antiguos valores religiosos. En efecto, Fichte nunca ignoró que se trataba de realizar el cristianismo, pero siempre dejó claro que esa realización pasaba por una nueva comprensión de la comunidad humana y por una forma política igualitaria, democrática y dirigida por el filósofo como hombre providencial. Para eso, naturalmente, tenía que vencer a Jacobi y su cristianismo conservador. La premisa básica de esta disputa obligaba, sin embargo, a reconocer que Fichte no defendía una posición atea. Por eso, antes de debatir, era necesaria una aproximación.

En su estrategia, Fichte extremó la desvalorización del mundo sensible. Antes de conocer las certezas de la fe, el hombre era un ser natural en medio

del cambio continuo de una naturaleza sin significado. Cuando Fichte se entrega a las manos de esta naturaleza, escribe textos como éste, que Hegel no dudaría en llamar edificante: "No hay en ninguna parte nada permanente, ni fuera de mí ni en mí, sino un incesante cambio. No conozco que exista un ser en ninguna parte, ni en mí mismo. No existe ningún ser. Yo mismo ni sé ni soy. Soy imagen de una imagen. Las cosas son imágenes que se aparecen sin que haya algo a lo cual se parezcan, que se relacionan como imágenes de imágenes, sin nada imaginado, sin significación y sin objeto. Yo mismo soy una de esas imágenes; ni siquiera soy esto, sino sólo una confusa imagen de imágenes. Toda realidad se transforma en un extraño sueño, en una vida que es materia de este sueño, sin un espíritu que sueñe; un sueño que se reduce a un sueño de sí mimo. La intuición es el sueño; el pensamiento, fuente de todo ser y de toda realidad concebidos por mi ser, de mi fuerza, de mis fines, es el sueño de aquel sueño" [W. II, 245]. Quien habla aquí es el yo finito dotado de representaciones objetivas de la Doctrina de la Ciencia, que ha interiorizado la acusación radical del nihilismo que venía lanzando Jacobi sobre el mundo físico.

La novedad reside en que Fichte tiene que encontrar el camino para reconstruir un cierto realismo. En un momento determinado del *Destino del Hombre*, el yo finito confiesa que el resultado nihilista es natural para su argumentación. Cuando el "Espíritu", el personaje interlocutor del yo finito en este diálogo al gusto de Jacobi, le pregunta si puede cambiar esta conclusión, el yo argumenta que no puede hacerlo. Y añade: "Lo comprendo claramente que es así, pero no puedo creerlo" [W. II, 245]. Con esta apelación a la creencia ya anticipamos el resultado ulterior. La ciencia no es una solución, porque diluye toda realidad en mera fantasmagoría que es preciso anular. Fichte se lamenta de que Jacobi pensara que él era inconsciente de esta consecuencia nihilista de su doctrina en el plano teórico. Fichte reclama que lo sabía desde siempre. Lo que dice ahora es que en vano nadie encontrará la verdadera realidad por el conocimiento. El conocimiento es mera fantasmagoría. Conocer no puede saciar nuestras ansias de paz y de realidad. Pero llegar al final de esta ilusión puede, sin embargo, despertar el órgano que conoce la verdadera realidad. Ese órgano es la creencia. Jacobi podía estar contento. Éste era el objeto del anunciado libro tercero del *Destino del sabio*.

El sentimiento, y sólo el sentimiento, de la fe nos ofrece una genuina noticia de la realidad y nos impulsa más allá de la mera representación. Pero el sentimiento no produce una vida mental cerrada sobre sí misma. Reclama el pensar. Así dice Fichte: "El pensamiento es trasunto de este sentimiento inmediato, le da una forma, la forma del pensar. Este proceder puede resistir a una críti-

ca especulativa" [W. II, 251]. La clave del asunto es que ese sentimiento apela a nuestra dimensión práctica. La base del pensamiento que le da forma nos la ofrece el inmediato sentimiento de mi instinto de independencia. Por eso afecta a nuestro destino moral. De esta manera, Fichte equipara el instinto moral, el sentimiento moral, con el instinto hacia la independencia absoluta, con el ser persona de cada uno, con la conciencia de mi propio ser o con mi yo: a todo este mundo de nuevas realidades morales accedo por una "voz interior" [W. II, 253].

En lugar de la falsa realidad sensible se alza únicamente la voluntad, el querer seguir ese instinto que es mi destino. Si se pone en duda esta afirmación del destino moral, se pierde realmente toda voluntad de obrar y desaparece de la vida todo interés, hasta convertirse en una nada que corre a la nada. Y hay que entender lo que se dice: desaparece toda voluntad de obrar que no tenga por guía exclusiva la posesión de cosas, la persecución de un fantasma de lo que es valioso, que escape al suplicio de buscar sin encontrar nada firme ni sólido. El conocimiento en su concreción material y natural, en su valor, sería una actividad hueca si no estuviera destinado a ser herramienta al servicio del destino moral. Era la conclusión de la vieja Doctrina de la Ciencia *nova methodo:* que la naturaleza sólo es noúmeno si expresa el mundo moral.

En efecto, la naturaleza puede representarse desde la certeza de su adecuación a nuestros fines morales, con lo que el viejo residuo de la teodicea optimista leibniziana, que se escondía en los postulados morales del criticismo, regresa en todo su esplendor: "Toda la evolución de la naturaleza está detinada a ofrecernos nuestra morada a fin de que en esta atmósfera viva un pueblo sano, trabajador y artista" [W. II, 268] en un Estado libre, organizado de forma contractual, justo y solidario, verdadero fin de nuestra vida terrenal [W. II, 278]. Con ello, la forma de entender el cristianismo, en tanto destino moral, es radicalmente diferente de Jacobi. La conclusión que se sigue de aquí es obvia: "Toda la cultura parte de la voluntad", no de la inteligencia; pues desde ésta no hay fundamento alguno para poder decidir sobre el significado de la realidad. "Nuestra vida se nos ha dado como herramienta para cumplir esta misión" [W. II, 279]. Aquí reside el último eco de la libertad en Fichte: la aceptación incondicional de una obediencia para la que no tenemos otras razones que el sentimiento de plenitud y de certeza que encierra. Por eso se puede afirmar que, en Fichte, se da la primera definición de la ética de la intención, que tanto usará Weber.

A través de la fe moral, el libro del *Destino del hombre* puede acabar dando cuenta de una feliz transformación: "El mundo, que antes tanto admira-

ba, desaparecerá de mi vista y se sumirá en las sombras. Con toda su abundancia de vida, de orden y de perfección, no es sino un velo que me oculta un mundo infinitamente más perfecto. Pero la fe sabe descorrer ese velo, pues la fe quiere y sabe ver cosas que no están contenidas ni en el espacio ni en el tiempo" [W. II, 319]. Pero entonces vemos que Fichte, en su debate con Jacobi, tenía razones para ser obstinado. En cierto modo, ese final del *Destino del Hombre* ofrecía la reformulación de las tesis del *Gobierno divino del mundo*. De nuevo, ese Dios moral sin nombre no podía ser la personalidad que defendía Jacobi. Era más bien una orden y un mandato. Este detalle en la comprensión de Dios llevaba consigo una implicación política radical. Fichte entendía que la única manera de desplegar coherentemente esa fe moral era luchar con los ojos puestos en que "la energía y el sentimiento de la dignidad humana estallen en todos los pechos y rompan para siempre las cadenas de la esclavitud" [W. II, 306]. Quizás estos detalles diferentes de Jacobi, que garantizaban y vinculaban filosofía y emancipación política, nos parezcan escasos para fundamentar la actitud orgullosa que Fichte nunca abandonó. Pero quizás en ellos centraba nuestro autor esa estrategia de permanencia de la filosofía en la época oscura del despotismo emergente con Napoleón y todavía más visible con la futura Santa Alianza.

Esta voluntad entusiasta, la de que en todos los pechos estallase un sentimiento de la dignidad y de la libertad humana, caracteriza con fuerza el trabajo del último Fichte. Como hemos dicho antes, aparte de perseguir la reelaboración de su sistema, Fichte se entregó a partir de entonces a una actividad importante como publicista. Las obras que editó en este aspecto son las siguientes: *El destino del Sabio*, de 1805; *Iniciación a la vida bienaventurada*, de 1806; *Caracteres de la edad contemporánea*, de 1806; y *Discursos a la nación alemana*, de 1808. Todavía en 1811 repetiría las *Lecciones sobre el destino del sabio* y aún tendría tiempo para revisar su doctrina del derecho.

La vértebra central que atraviesa estas obras presenta dos estructuras fundamentales: la del tiempo general de la historia y la del tiempo particular del individuo. La historia, naturalmente, se articula alrededor de la idea de Estado; la dialéctica existencial de la individualidad, alrededor de la idea de la religión moral. Ambas dimensiones están atravesadas por las ideas que aporta el filósofo como hombre director. La ideas por las que se rige el Estado y la religión constituyen el centro básico de la ciencia filosófica. Comunicarlas es la tarea del sabio, un especial tipo de genio que trasciende esta categoría, pues hace consciente su actividad. Con ello tenemos tres hilos centrales del pensamiento de Fichte: la presentación de la historia y del Estado como orden comu-

nitario y emancipador; la exposición de la existencia personal alrededor de la interpretación de la religión; y la teoría de la ciencia y del sabio como actividad dirigente. Configurando este núcleo de problemas, siempre apunta en el horizonte la teoría de la modernidad y la teoría de la nación alemana como el sujeto destinado a superarla y asegurar así un futuro a Europa.

2.1.2. *Modernidad y nihilismo*

En correspondencia con lo que se dijo en *El destino del sabio,* la expresión más radical de la tesis de Fichte sobre la modernidad podría ser ésta: se trata de una época centrada y organizada alrededor de la nada. Pero ya vimos que la nada era expresión de la realidad del yo finito y de su imaginación teórica. De forma coherente, Fichte entendía que superar este estadio implicaba dejar atrás el individualismo y producir el olvido del cuerpo como expresión objetiva de voluntad individual.

Positivamente, ya vimos que para salir de esa nada se tenía que identificar el contenido de una fe. Ese contenido es para Fichte la idea divina [W. V, 351], no el yo. Al carecer de ella, la época sólo comprende la realidad sensible y por lo tanto sólo sabe de la nada. El mundo del devenir ahora es sinónimo de nada porque en su infinito e insaciable despliegue nunca alcanza la estabilidad que proporciona solidez, entidad, fundamento y reposo. Por tanto, se trata de un nuevo *pathos* proyectado sobre la historia y sobre el tiempo que, asumiendo la penuria ontológica de lo que nunca puede fundarse, lanza sobre el reino sensible la más radical sentencia. Frente al canto del devenir que teníamos en otras épocas de la filosofía de Fichte, tenemos ahora la denuncia del devenir como síntoma del no-ser y del no poder ser nunca de la realidad sensible. Todo proyecto histórico debe quedar alterado desde aquí: no se trata tanto de impulsar aún más allá la libertad –creando nuevos obstáculos sensibles–, sino de ultimar ese viaje eterno, acabar la historia, fundar la comunidad humana verdadera y entregarse a un estado de clausura que repose sobre la ley sagrada de la moralidad.

Toda esta dimensión utópica del último Fichte queda expresada en la primera lección del ciclo dedicada a la *Iniciación a la vida bienaventurada* y permite definir la diferencia entre "la vida verdadera y la simple apariencia de vida" [W. V, 403]. Aquella vida que dirige su amor sobre lo contingente y busca su placer en algún objeto perecedero es nula, miserable e infortunada, "cazar en la nada persiguiendo la nada" [W. V, 409]. La consecuencia ascética, que ya hemos apuntado anteriormente, se impone con igual necesidad y radicali-

dad: el destino inevitable de todo lo finito es que sólo a través de la muerte llega a la vida. A esto se reduce ahora lo sensible como obstáculo para la libertad: no debe ser producido con conciencia, como se decía en Jena, sino que debe morir [W. V, 423].

Esta forma de vida que se reduce a nada es la propia del individualismo como ideología burguesa. Mas esta ideología nos ofrece el sujeto propio y característico de la filosofía moderna. Toda su vida ancla en el amor a la existencia particular e individual que determina la constitución del mundo sensible. Reconocer el mundo como nada es una consecuencia de reconocer como ilusorio este amor a la individualidad. Ésta es la última etapa de la autoconciencia humana, las más terrible, la que vincula sintéticamente el nihilismo con este individualismo que se refugia en el yo empírico y que hace de sus "sentimientos personales" lo real por antonomasia. En la Revolución Francesa, este individualismo aspiró a construir un Estado, ignorando su idea más propia. "El más grande error y el verdadero fundamento de todos los demás errores que hacen su juego con esta edad es que un individuo se figure que puede existir y vivir y pensar y obrar por sí mismo" [W. VII, 23-24]. El derecho natural burgués, en otros tiempos alabado, no era sino el resultado de la inconciencia humana específicamente moderna. La idea genuina de Estado, por el contrario, ha de partir siempre de la comunidad constituida desde bases morales. La época de Fichte ha debido beber hasta las heces el cáliz de la modernidad, con el régimen napoleónico, para ahora poder atisbar en el horizonte una nueva época.

Vemos así que Fichte también está en el origen de muchas impugnaciones de la modernidad que pronto habrían de extenderse por Alemania. Cuando desplegamos un poco sus ideas nos damos cuenta de ello inmediatamaente. Las cristalizaciones de estos instintos característicos de la época moderna eran dos: el concepto y la técnica. Fichte concluye, con lucidez, que ambas instituciones –reconciliadas en eso que se llama el "sano entendimiento común"– están sintetizadas en un fundamento común: la subjetividad que opera desde el interés en la propia conservación. Mediante el concepto, el sujeto extiende su dominio sobre la realidad externa –la única que reconoce– imponiéndose como mediador universal. "Lo que yo no concibo, no existe" [W. VII, 27], dicen los tiempos ilustrados y modernos. Lo impensable, lo inconcebible, carece de toda posibilidad de entrar en el sano entendimiento común. Ahora bien, "no concibo nada más que aquello que se refiere a mi personal existir y bienestar; luego tampoco existe nada más, y el mundo entero sólo existe a fin de que yo pueda existir y encontrarme bien" [W. VII, 27]. Por tanto, el concepto y el sano entendimiento no son una dimensión teórica y neutra, sino un despliegue que

apunta a la soberanía total del interés en mi conservación. Y por lo tanto, en sí mismo considerado, se desplaza hasta vincularse con la habilidad técnica [W. VII, 26]. Lo concebible es lo técnicamente factible o imaginable, lo que puede mejorar nuestra supervivencia interesada como individuos empíricos.

El valor de esta visión del mundo, en opinión de Fichte de ínfima dimensión cultural (en la *Indicación a la vida bienaventurada* le llamará la "inexistencia espiritual" [W. V, 496]), es la comodidad [W. VII, 30]. Su única virtud: el provecho propio. La única religión: la doctrina de la felicidad. Su fe: el empirismo, ese ir analizando aquello que puede o no puede sostener nuestra existencia de la manera más cómoda posible. Por tanto, la hipótesis individualista del derecho rechaza vincularse a la moralidad y la vida comunitaria del hombre. Fichte se radicaliza en su voluntad de alejarse de ella, y ahora la considera como existencia burguesa corrupta.

Estamos ante una descripción fácilmente asimilable. En principio corresponde también a la crítica de la ideología burguesa, dominante en la Ilustración de cuño anglo-francés, que el *Sturm* extendió con extraordinaria pasión, y que obedece a la primera autocomprensión por parte de la inteligencia alemana de que la burguesía no realizará las ilusiones de emancipación universal, pues en el fondo sólo encumbra el interés privado. Pero en lenguaje más fichteano, el diagnóstico es éste: estamos ante el olvido del género humano como realidad superior a todo individuo, la única que da entrada al aspecto cultural superior, caracterizado por la idea divina que gobierna el mundo. Insistimos en esta vinculación entre género humano e idea y llamamos la atención acerca de la extraordinaria importancia de este concepto para comprender la teoría de la religión y del Estado. La conclusión es ésta: la Ilustración, centrada en el concepto y la técnica, inevitablemente, lo quiera o no, olvida la especie y se centra en la individualidad. Con esta descripción, Fichte se une a la extendida literatura anti-ilustrada, denunciando una época chata y una gente asentada en su propia cazurrería, que desprecia cuanto no concibe y que sólo se entusiasma ante la habilidad técnica, una "raza sensiblera de enanos" [W. VII, 47], dice con enojo.

2.1.3. *Metafísica y superación de la modernidad*

Esta vida dispersa, sin concentración, superficial, a tenor del capricho momentáneo, dominada por un tedio infinito, impulsará a Fichte a valorar como único instrumento decisivo de cultura aquel que de manera oral presen-

ta la idea que *mueve con tal entusiasmo a la individualidad que la transciende,* que hace presente la pasión y la fe y que, con la fuerza de experimentarla, es capaz de seducir y de despertar al público a una vida comprometida. Su opción en las lecciones públicas y orales –que constituyen de hecho su filosofía popular– tiene un sentido anti-moderno perfectamente asumido y justificado.

La única manera de superar la modernidad, con la fenomenología que acabamos de describir, pasa por redescubrir un sentido de ser y de realidad capaz de dotar al individuo de un horizonte que trascienda su propia vida. Las *Lecciones sobre el Destino del Sabio* de Erlangen, dictadas en el semestre de verano de 1805, exponen con bastante precisión el pensamiento que se concentra en este ser, verdadera realidad, verdadera vida, verdadera actividad, frente a la estructura apariencial que antes denunciamos como nada [W. V, 361] o como mixtura del ser y la nada. Este libro, junto con *Indicación a la vida bienaventurada,* configura una exposición muy asequible de la filosofía de este último Fichte. A fin de superar el individualismo, la noción de ser adquiere en estas obras una nota fundamental: no sólo es vida y actividad moral, sino también, y fundamentalmente, amor, "pues la vida es amor y toda forma y toda fuerza de vida consiste en amor y proviene de él" [W. V, 401]. Dios es vida, fuerza absoluta y, en tanto que reposa sobre sí y gusta de sí, amor, "porque amor es satisfacción de sí, alegría, disfrute producido por sí mismo, y por consiguiente bienaventuranza, y así es claro que vida, amor y bienaventuranza son absolutamente idénticos" [W. V, 402]. Proyección de todos aquellos deseos íntimos del hombre que la modernidad como época del nihilismo deja incumplidos, Dios no sólo es una hipóstasis de la ley moral: ahora es hipóstasis del deseo de bienaventuranza, cristalización del afán de paz, idealización de la plenitud superadora de este nihilismo padecido por la época. En este sentido, Dios es amor y mueve al amor en tanto que introduce en la vida humana el deseo de bienaventuranza como disfrute de sí misma. En él cristaliza nuestra nostalgia de lo eterno, de lo que pone punto final a esta caza de la nada a través de la nada, con la que ahora Fichte interpreta la existencia humana. Fichte es aquí radical. Pero podríamos desplegar un poco más su razonamiento hasta hacer de él una explicación genealógica del pensamiento del ser como rostro del deseo de reposo eterno ante el vagar humano.

La aspiración hacia la permanencia total, ése es el nervio que permite que lo finito tenga su presencia como finito. Pero Fichte, que desea seguir manteniendo la primacía de la actividad filosófica, no tiene otra opción que considerar el pensar como una actividad esencial a la vida absoluta. Pensar es ahora la expresión del amor: "Yo digo, el elemento, el éter o la forma sustancial,

si alguien comprende mejor esta última expresión, el elemento, el éter, la forma sustancial de la vida verdadera es el pensar" [W. V, 410]. No se puede pensar que lo esencial de la existencia sea perderse en el estado de rapto amoroso. Tampoco se puede exigir que la relación idónea con nuestro propio ideal de perfección sea la entrega en el amor místico. Más importante es la apropiación y reproducción en nosotros de los pensamientos en que consiste su esencia interna. Nuestra meta no es la autoconciencia de nosotros mismos, sino la autoconciencia de nuestra dimensión moral, que afecta a la humanidad entera. Sólo así somos conscientes del ser de Dios reflejado en la idea. La autoconciencia no es la del individuo, sino la del ser de Dios como pensar universal en nosotros.

Autoconciencia, amor, bienaventuranza son una misma cosa. Por eso la teoría de la bienaventuranza es también una teoría del saber y por eso la Doctrina de la Ciencia es necesaria para el futuro humano. Repárese que en toda la época popular de Fichte no hemos abandonado las conclusiones nihilistas del segundo libro del *Destino del Hombre*. Pero ahora las hemos superado. "La vida verdadera y su bienaventuranza consisten en el pensar, esto es, en una cierta comprensión de nosotros mismos y del mundo en tanto que salida de la esencia íntima y escondida de Dios, y así, una teoría de la bienaventuranza no podrá ser sino teoría del saber. [...] Vivir verdaderamente es pensar verdaderamente" [W. V, 410].

Fichte se desprende así de la teoría que establece la vinculación humana con la esencia de Dios sólo mediante el sentimiento. Ésta es la base de diferencia permanente con Jacobi. Lo que esto lleva consigo es, como parece obvio, una reconducción de la fe al pensar y una reflexión sobre el cristianismo como otra expresión sensible de la genuina filosofía. Con ello, la Doctrina de la Ciencia es expresión del verdadero cristianismo, del cristianismo autoconsciente, en modo alguno un ateísmo, como había denunciado la reacción filosófica alemana. Ella es la que produce un acceso a la dimensión salvadora del hombre.

Para ello, la filosofía tiene que estar en condiciones de exponer el problema de Dios a través del problema del ser, y ha de ser capaz de explicar la posibilidad de que exista el devenir y lo diverso, el ser sensible en suma, sin que se produzca una desvinculación radical con el ser de Dios. Realidad sólo es la del ser y hemos dicho que en él nada se produce ni se altera [W. V, 480]. Tanto la teoría de la emanación como la de la creación introducen una cuña radical entre el ser y lo finito, de tal manera que no existe ninguna posibilidad de reconciliación, haciendo de nosotros una nada y del ser un dueño arbitrario y hostil que nos expulsa de su reino. Lo diverso, tanto en el sujeto como en la

historia, el tiempo y sus accidentes, no tiene ser en modo alguno. Pero tampoco se ha separado completamente del ser. Lo diverso, los hombres y la historia, sólo pueden ser explicados desde otra categoría: la de existencia.

La posición de Fichte insiste en que sólo pensando el ser con rigor, es posible encontrar ese camino que lleva a lo diverso [W. V, 438]. Lo primero a establecer es la distinción entre el ser interior y oculto en sí y la existencia como "conciencia o representación del ser" [W. V, 440]. Una existencia es algo así como la exterioridad de un ser que aún conserva su ser. Fichte ha dicho que "la existencia exterior [es] como su ser fuera de su ser" [W. V, 438]. En el fondo, Fichte decía todo esto pensando siempre en su racionalización del cristianismo. Expresado en este lenguaje, el resultado de la tesis de la existencia dice que no tenemos acceso al Padre más que por el Hijo y que el ser sólo permanece transparente en el terreno de esa conciencia del ser, que es la existencia.

Ninguna conciencia penetra el ser en sí, que queda oculto a sí mismo e inconsciente. Todo el terreno de la conciencia se hace equivalente así al terreno de la existencia. Pero entonces podemos deducir una serie de estructuras necesarias de la existencia desde las estructuras necesarias para pensar. Así llegamos a la conciencia del ser. Formas de la existencia y formas del pensar se identifican [W. V, 441]. Ser y saber vuelven a configurarse como las dos series paralelas de lo absoluto. Ahora bien, esta diferencia no olvidada, consciente, expresada en el juicio, recae en el ámbito de la existencia misma. Ella misma no es sino simple existencia: ella debería anularse de cara a una existencia absoluta, y esto es lo que le da al pensar el carácter de simple imagen, de representación o de "conciencia del ser" [W. V, 442]. La existencia del ser se convierte, por este movimiento, en una existencia autoconsciente, como no podía ser de otra manera. Esta existencia autoconsciente es el saber que se sabe "manifestación y revelación del ser" de hecho, aunque nunca llegue a ser consciente del cómo de este hecho.

Tenemos entonces que la existencia de Dios es lo único que, siendo idéntico con Dios, también es externo a él [W. V, 448]. La existencia es idéntica a Dios, y por tanto goza de los mismos predicados que el ser; y al mismo tiempo no-idéntica, pues es ajena y externa a él en la manera en que ahora se indicará. Por eso, la existencia, en tanto que es diferente del ser, es también lo diverso. Ella es lo uno y lo idéntico en la medida en que expone completamente al ser, y por eso también lo permanente y lo eterno; pero lo expone y por eso es lo diverso y lo diferente, lo que está en devenir y en acción. Esta estructura de la existencia de Dios es lo que ofrece al tiempo y al devenir instancias unitarias que lo atraviesan enteramente, que representan la totalidad del tiempo y de la his-

toria, la totalidad de los individuos. Esta existencia, como estructura unitaria válida para todo ser humano y para todo tiempo, que orienta la vida hacia su unidad, es lo pensado en la idea. Por la idea hay unidad: eso que se llama mundo. La idea es la huella del ser uno de Dios en la refracción de la existencia. Sólo hay mundo porque Dios existe, porque Dios vive, porque la idea es la existencia y la vida del ser de Dios. "De verdad y en sí, desde toda la eternidad, el mundo no es nada en sí ni deviene, sino el Dios vivo *en tanto* que tal" [W. V, 454].

El cuerpo fundamental de nuestras conclusiones se ha alcanzado con ello. Y será decisivo reparar en los dos niveles de este paso: el mundo es también el ser de Dios en tanto que existencia y en tanto que objeto del saber. Pero mucho más todavía, ser de Dios en tanto que objeto del saber y de su existencia es la propia idea y la conciencia del trabajo que impone. Ambos son índices de Dios en tanto que estructuras de la existencia del ser. Ahora bien, en la medida en que la existencia es lo diverso, expone en lo diverso el ser de Dios, encierra el principio de saber, de reflexión, de conciencia en cada una de sus partes. Por eso, la conciencia unitaria de la existencia del mundo, como existencia del ser de Dios, se ve amenazada continuamente por la conciencia unitaria de cada uno de los seres del mundo. El nihilismo es así una forma de conciencia y de pensar: la que olvida que toda existencia particular es parte de la misma existencia unitaria que expone el ser de Dios. Pero este olvido es fruto de dirigir la mirada reflexiva hacia sí y no hacia la totalidad. Esto hace que la existencia esté amenazada por un principio de dispersión y que el mundo esté siempre en peligro de desvertebración. Así que el papel de la filosofía está en mantener recogida la existencia e impedir que la reflexión y la conciencia devengan la expresión de un individuo particular, que no tiene ser. Este texto es el final del razonamiento:

> El mundo, como consecuencia de la forma interna de la reflexión, no puede sino romperse y dividirse en ella. Así que el mundo, o la existencia fija en general, se escinde con un carácter particular. El mundo general se dota en la reflexión de una forma particular. [...] Pero la reflexión [...] es en sí misma absolutamente libre y autónoma. Así, si no hay reflexión, de la que podemos abstenernos en virtud de la libertad, nada aparece; pero si se reflexiona al infinito, de reflexión en reflexión, cosa que puede hacerse en virtud de la misma libertad, a cada reflexión nueva el mundo aparecerá bajo una nueva forma y continuará así, en el curso de un tiempo infinito, engendrado por la libertad absoluta de la reflexión, modificándose y revistiéndose de formas hasta el infinito, hasta devenir una diversidad infinita. Igual que el concepto general se revela creador del mundo, el libre hecho de la reflexión se revela creador de la diversidad [W, V, 456].

Repárese en la gradación de las dependencias: la vida, una y homogénea, inalterable del ser, queda fijada por la forma de la idea. En la medida en que este concepto o saber es la existencia del ser, recoge la principal dimensión del ser: la unidad. Mundo es así la unidad –en lo que se denota que deriva del ser– de todas las formas fijas y de todas las relaciones determinantes. Ahora el mundo, por la actividad libre de la reflexión, se escinde en el tiempo y la diversidad infinita de formas que la propia reflexión produce al trocear esa unidad del mundo. Entonces surge el concepto, siempre reflejo de la reflexión particular e individualista. Tenemos así el ámbito de los fenómenos y de la realidad empírica, que no es sino un fenómeno del fenómeno, reflejo no del ser, sino de la existencia del ser y de su idea en el concepto del particular. Pero, siempre en el fondo, este ámbito es uno porque le subyace la idea del ser que recoge la totalidad de su existencia.

La tesis que da evidencia intuitiva a toda esta compleja metafísica es que la idea, que atraviesa toda la existencia de Dios, necesita un soporte igualmente unitario en el que encarnarse. El desenlace es fácil imaginarlo: esa realidad es la *especie humana* –que será equivalente al logos del evangelio de Juan, al Hijo del Hombre, a la Razón como reino de todos los seres espirituales de la *nova methodo*–. Hay en la *Indicación a la vida bienaventurada* algunas citas donde se afirma de pasada esta tesis: que sólo la *especie humana* existe, y por eso ella es la existencia del ser. La primera cita es ésta: "No existe verdaderamente y en sentido propio del término, nada fuera de Dios, excepto el saber. Y este saber es la existencia divina ella misma, pura, simple e inmediata; y en la medida en que somos el saber, somos nosotros mismos en nuestra raíz la más profunda existencia divina" [W. V, 448]. O esta otra: "La conciencia, o también nosotros mismos, es la existencia divina misma y es absolutamente una con ella" [W. V, 457].

Así que tenemos que la especie humana es el saber de Dios o su existencia consciente. Mas sólo en la medida en que se vea como una unidad que atraviesa el tiempo y la historia. Ahora bien, en cada uno de sus casos particulares, los hombres, dotados de la libertad de saber y de la conciencia, dotados de la capacidad de reflexión, pueden dirigir la mirada hacia la existencia unitaria o hacia su existencia particular. En el fondo, siempre lo hacen. Pero por eso también ha de haber filósofos que traigan, desde su reflexión más profunda, la memoria de la idea, de la unidad de toda existencia en su común dependencia del ser de Dios. Todo el complejo proceso que hemos venido describiendo, y que de hecho consiste en una nueva versión de la Doctrina de la Ciencia, queda resumido en el *Destino del Sabio* en un breve apunte: el mundo es la exhibición, la exteriorización o el ser ahí [*Darstellung*, *Ausserung* o

Dasein] del Dios, determinado por su propia esencia interior y por la ley inmutable de su exposición en general [W. VI, 362]. Esta presentación de Dios acaba generando el fluir del tiempo que no tiene fin, pero que sin embargo debe albergar la vida real del ser de Dios y no meramente esta fijación muerta que produce la reflexión individual y sus conceptos.

En la medida en que el propio ser vivo de Dios tiene que tener su contrapartida en el fenómeno, es preciso reconocer en el mundo una existencia viva que deba ser llamada propiamente la existencia de Dios. De nuevo, al hilo del *Destino del Sabio*, tenemos la conclusión anterior de la *Indicación*: "A esta existencia viva en el fenómeno le llamamos el género humano. Por consiguiente sólo el género humano existe" [W. VI, 362]. Ahí se agota Dios en el fenómeno, o Dios tal y como se exhibe exteriormente. De este mero hecho surge un imperativo formidable para el género humano: mantener unida la vida en el tiempo, aumentar su propia *vitalidad y fuerza como género, no como particular e individuo.*

2.1.4. *El género y la vida de la historia*

Cuando el hombre descubre que es género y mantiene la unidad de la mirada sobre lo existente, percibe que desde que hay hombres éstos han dejado su trabajo y quehacer en el mundo. El fruto objetivo de ese quehacer, en la medida en que un hombre lo recibe como unidad, de forma inmediata, cuando viene a la vida, es la naturaleza. Fichte, siempre coherente, ha privado a la naturaleza de existencia propia. La naturaleza es el estado histórico del hombre y de sus trabajos, cosificado y entragado de manera inmediata a la conciencia particular como mera recepción y pasividad. Naturaleza no es nada autónomo respecto de la vida vivida por parte del hombre: es la objetivación del género humano. La posición de Fichte es aquí inamovible. Pero, en la medida en que el hombre es consciente de ello, sabe que la naturaleza, eso que se le presenta de forma inmediata, también está ahí para ser trabajada y formada, dominada y ordenada en su unidad. Es el existir externo del género humano. Símbolo de un trabajo continuo, la naturaleza es "el objeto y la esfera de la actividad y de expresión de fuerzas de la vida humana que se despliega hasta el infinito" [W. VI, 363].

Desde esta perspectiva, la naturaleza, que tiene desde luego su fundamento en la existencia de Dios, adquiere una relevancia providencial: no goza de valor absoluto, sino que debe existir sólo como medio y condición de un desplie-

gue de fuerzas vitales del hombre entendido como unidad y género. La meta de este trabajo, desde luego, no puede ser sino lograr ese momento en que la naturaleza no se dé como fruto objetivo a cada nueva generación, como algo independiente y coactivo, sino como libre expresión de las propias fuerzas humanas, tan unida a él como su propio cuerpo. Éste es el punto final: hacer de la naturaleza el cuerpo del género humano, cuya independencia "debe suprimirse continuamente cada vez más para el progreso continuo de esta vida" [W. VI, 363]. Esta existencia de la naturaleza como medio para un fin obliga a pensarla como carente de voluntad por sí misma. Si aparece como ajena al hombre y dotada de una propia vida, es sencillamente porque el hombre se relaciona con ella desde su individualidad, y no desde la unidad del género. Así que, una vez más, tenemos siempre el mismo asunto: cómo superar el individualismo. En rigor, no hay naturaleza sino porque el hombre considera su individualidad como algo inmediato y dado.

La superación de esta pléyade de individualidades, la disolución de su consciente ilusión de libertad y autonomía como tales, la mayor integración de vida en cada una de ellas, apunta a la reconstrucción de una firme unidad de todos en cuanto género. Somos individuos a fin de que "tras la división se instaure la unidad de la vida como libertad" [W. VI, 369]. Nuestro destino aquí es dominar nuestra propia individualidad como *naturaleza*, a fin de dar plenitud a la existencia de Dios, y de hacerlo mediante la libertad y el esfuerzo, y no como una dimensión inevitable de nuestra constitución natural.

Y sin embargo, este cúmulo de condiciones, que era suficiente para la vieja Doctrina de la Ciencia, no será suficiente ahora. En todo caso, el destino del hombre respecto de la existencia individual es reconquistar la unidad y realizar el género: "La vida humana ha llegado a ser una por naturaleza a fin de que ella misma se eleve a la unidad y para que todos los individuos separados se diluyan por la vida misma en la igualdad de convicción" [W. VI, 379], "para que esta vida misma gane su unidad por la propia libertad" [W. VI, 370].

Así que que naturaleza e individualidad, desplegadas en el tiempo infinito, son otros tantos obstáculos para que se realice el género humano como unidad que represente en el mundo fenoménico a Dios, y que, por tanto, realice de forma consciente al Dios existente. El dominio de esa naturaleza externa e interna queda entregado a otras tantas actividades: el conocimiento natural vinculado al dominio de la naturaleza (lo que llamaríamos saber científico-técnico), el arte como humanización de esta naturaleza, el Estado como reunificación y superación de la vida en su nivel individual, la religión-moral como núcleo de convicciones que conforma el género humano en su unidad constitutiva y, por

último, la ciencia entendida como filosofía que reúne en su seno la ordenación de todos estos ámbitos en que se reconquista la unidad de la vida.

Si la existencia de estos obstáculos era considerada el resultado de un plan providencial para el ejercicio de nuestra libertad como seres conscientes, entonces no habrá más remedio que concluir que estas actividades que realizan la libertad en el seno del mundo sensible de manera permanente son igualmente tareas previstas providencialmente como propias del género humano, a las que deben entregarse los individuos. Como ya hemos dicho antes, cada una de estas actividades unitarias es lo que Fichte llama ideas [W. VI, 370]. Mediante ellas se llega a la conciencia del pensar práctico del ser de Dios en la medida en que se hace presente en la existencia del mundo. Se podría decir que Dios existe en las ideas porque "ellas son esferas de acción en el mundo sensible para ganar la vida una y moral" [W. VI, 371]. Fichte también llama a cada una un pensamiento sustantivo, viviente en sí y vivificador de la materia. El género humano participa de la vida y de la existencia de Dios en la medida en que se entrega a una acción regulada por estas ideas.

Las ideas son las estrategias teológicas básicas de la acción humana, los fines en sí de la misma [W. VI, 63]. Tienen valor en sí por lo que realizan en el mundo sensible. Mas, en el fondo, su valor consiste en que le dan existencia real al género humano, en tanto que éste es el único Dios existente. Por ello son los medios de existencia de Dios actuante sobre la unidad del mundo. Por tanto, Dios existe en las tareas de la historia encargadas al género humano como unidad y encarnadas en las ideas prácticas. Repárese en que estas ideas guían la conducta en el mundo fenoménico. Sólo tienen sentido como esferas de acción para superar las inhibiciones y los obstáculos que la naturaleza externa e interna plantea a la existencia de la vida común y divina. Ahora bien, debemos pensar que la separación de las esferas de conducta es una mera ilusión producida por la ilusión central del individualismo. La realidad que buscamos es la perfecta integración de la acción humana, cosa que sucede cuando se concitan las tareas de la historia en su plenitud. Sólo entonces se presentan las ideas como formas de otorgar existencia a Dios.

Lo fundamental en este contexto reside en que dichas ideas generan dinámicas históricas. Ahora bien, la consecuencia que se impone es que el tiempo de la historia, en tanto que atravesado por las ideas, está igualmente atravesado por una estructura providencial. La historia propiamente dicha no es sino el progreso temporal de la realización de la idea y, por tanto, la experiencia del saber o de la existencia de Dios en el tiempo. Su manifestación más precisa es la actuación sobre la naturaleza [W. VII, 131]. Esta orienta-

ción se aplica a las etapas que atraviesan el plan a priori de toda la historia, que es lo único que interesa al filósofo. Cada etapa marca un punto fundamental del progreso del género humano hacia su constitución como tal, hacia su realización racional. Al filósofo le interesa sólo el que se produzcan estos pasos progresivos, consciente de la necesidad providencial que los rige; incluso se podría decir que no le mueve su necesidad de intervención, sino la contemplación de su necesidad.

La exigencia de acción por parte del joven Fichte queda sustituida ahora por expresiones que tendrán toda su fuerza en la Introducción de Hegel a sus *Lecciones sobre la Historia Universal*: "Nadie está más lejos que el filósofo de la vana ilusión de que mediante sus esfuerzos va la edad a progresar muy notablemente. [...] Ésta es precisamente la más dulce recompensa de la contemplación filosófica que, como todo lo considera en su conexión y nada mira aislado, todo lo encuentra necesario y, por tanto, bueno, y lo que existe agrada, tal y como es, porque debe ser por un fin más alto" [W. VII, 14-15]. De esta manera, la máxima actividad es la contemplación y el saber y el filósofo intervienen en la realidad por su mayor conciencia de las ideas como expresiones del gobierno divino del mundo.

2.1.5. *El genio y el sabio*

En el fondo, el filósofo no era sino el conocedor del ser de Dios en la forma de su existencia en las ideas. Éste es el núcleo del tópico alrededor de las lecciones de 1805, *Sobre el destino del sabio*, que luego fueron desarrolladas en algunos detalles en 1811, poco antes de morir Fichte. La definición más sencilla de *sabio* que se nos ofrece aquí es la siguiente: él es quien conoce las ideas en toda su plena determinación y por eso puede enseñarlas. Aquí coinciden las dos exposiciones, si bien la de 1811 usa, para referirse al mundo de las ideas, la expresión resumida de mundo inteligible [W. XI, 170]. Esta tesis, cuando es analizada, abre la puerta a la distinción entre el sabio y otros tipos de subjetividad que también están en contacto con el mundo inteligible. Al hilo de estas demarcaciones se anuda el discurso de Fichte. En tanto que el sabio conoce las ideas, posee un saber, y en este sentido es la realidad de la existencia de Dios. Así, dice en 1811, un sabio es un *Weiser*. Ahora bien, conocer la ideas con determinación perfecta exige igualmente penetrar en el carácter perfectamente práctico de las mismas y de todo el saber, ya que son otras tantas esferas dictadas por la providencia para constituir la unidad de la vida humana. En ese sentido, la realidad

del mundo sensible depende del saber de las ideas, tesis que es explotada hasta la saciedad en el nuevo ensayo de *Doctrina de la Ética,* de 1812 [W. XI, 7].

Por tanto, el verdadero conocedor de las ideas acepta el reto, implícito en ellas, de conformar la naturaleza externa e interna según ellas, ya sea según la idea de belleza, de técnica o de Estado. El sabio es siempre un *docto pragmático* [W. V, 354] cuando se encarga de esta formación del mundo desde la idea, o es un *maestro de ciencia* cuando enseña a los hombres la educación adecuada para llevar adelante este empeño pragmático de influencia sobre el mundo. La consecuencia radical de esta posición es la siguiente: "Nadie puede intervenir en las producciones de la época que no sea un sabio" [W. V, 354]. En ese sentido, el sabio es el medio entre las ideas y el mundo sensible o, como dice en la versión de 1811, "el punto de unión verdadero entre el mundo sensible y el suprasensible, el miembro y la herramienta por medio de la cual el primero se introduce en el segundo" [W. XI, 161].

Este carácter de ser herramienta de una idea, aunque sin llevar su practicidad hasta las últimas consecuencias, también rige en otras formas de subjetividad que otorgan su base a la figura del sabio, como el profeta, el hombre religioso, etc. Todos ellos tienen la subjetividad del genio. En efecto, el sabio es un inspirado, un *besesselt*, un entusiasta, e incluso un *schwärmer* [W. V, 376]. Y lo es por el modo como obtiene conocimiento de la idea. Ésta no puede ser sino una donación libre de la divinidad [W. V, 381]. Esta subjetividad acepta, sin ningún tipo de condición, el papel de herramientas de la divinidad o de la razón, desprecia los rasgos de la subjetividad individual y se ama a sí mismo en la medida en que ama la idea y nada más [W. V, 372]. Ahí reside la fuente de su felicidad: destruir todo lo que represente vida sensible. El genio encarna esa forma de existir que, desde fuera, se reconoce en general como fanatismo. Pero, por dentro, el genio se ve de otra manera. El que genera un amor supraindividual se reconoce poseído de la divinidad y sabe que "la divinidad transita inmediatamente a su alma" [W. V, 376]. La donación divina se le manifiesta como un amor que no apunta hacia la propia subjetividad sensible, sino a la reconstrucción de la unidad, y por tanto viene de y va hacia Dios.

Pero este primer nivel de posesión de la idea no goza de transparencia. Corresponde a esas fases de la vida subjetiva, primarias, que Jacobi ha descrito con su concepto favorito de presentimiento y que, en Fichte, se manifiestan por los viejos conceptos de esfuerzo o inclinación. La subjetividad que posee este instinto o inclinación supraindividual es el genio, que está dotado de un sentido para todo aquello que le atrae hacia lo unitario, lo supranatural, lo espiritual, en cualquiera de las esferas donde éste se presenta en lo sen-

sible. De ahí la existencia de genios religiosos, políticos y artísticos, cuyo instinto es pura y simplemente un saber inconsciente. Sólo en el filósofo tiene además el instinto de hacer de su saber pura autoconciencia. Todos ellos padecen este olvido de sí mismos puesto al servicio de una tarea para alcanzar la cosa misma, olvido que incluso puede llegar a la actuación inconsciente.

Sobre este sustrato originario de la subjetividd del genio, surgen otros rasgos distintivos de su fenomenología y, ante todo, la *Rechtschaffenheit*. Es difícil traducir esta expresión, que incluye un sentido riguroso para la coherencia de la vida, la integridad de la conducta, la donación de un testimonio de que nuestra existencia individual está atravesada por un sentido que la trasciende [W. V, 382]. La integridad –por quedarnos con una palabra sencilla– es un trascendental de la subjetividad genial y también del sabio, y es la forma general de vivir para quien está invadido por la idea. En ella se sustancia la dimensión práctica de toda idea. En este sentido, la integridad misma es un trascendental de las ideas o una idea inmediatamente práctica, porque en la constancia que exige al individuo inspirado se proyecta sobre el mundo sensible la estabilidad de la providencia y de la propia idea, que debe servir de armazón a la infinitud del tiempo y del mundo sensible. Cuando ella se presenta, tenemos el signo inequívoco de que la idea ha captado al hombre y de que "lo considera bajo una legislación determinada, existiendo únicamente por un cierto destino y como medio para un alto fin" [W. V, 383]. La integridad así "desprecia, odia y desea anular" lo que en el individuo no es herramienta de la idea, "considera su persona individual como un pensamiento de la divinidad y su destino y el fin de su existencia es como la divinidad la ha pensado" [W. V, 384]. El resultado subjetivo de esta integridad es igualmente síntoma y comprobante del carácter de elegido: la calma inmutable, la alegría interior, el contento y la paz. Desde esta firma certeza, uno se siente autorizado a condenar como nihilismo todo lo demás, que ahora es "*sueño, sombra, nada*" [W. V, 386].

La autoconciencia del genio le hace reconocerse entregado a una tarea sagrada. Pero por eso mismo también su persona se eleva a sagrada. Fichte llega a decir: "Un hombre tiene que ser entusiasmado por Dios y expresar la idea divina originaria hasta entonces oculta. Lo que hace al hombre divino, esto es divino" [W. V, 368]. La vieja noción de salvación y justificación se centra ahora en este contexto: entregarse a esta tarea es salvarse, centrarse en la individualidad, eso es dilapidarse. También la vieja teoría de la predestinación colabora a la configuración de la teoría del sabio. Aquél a quien se otorga la eficacia de la idea es un predestinado, un elegido –*Auserwählter*– [W. V, 368]. Como se puede ver, toda esta teoría rezuma mesianismo y reli-

giosidad cristiana. Pero con ella se está dando la bendición a formas de conducta irresponsables frente a los demás hombres, impulsadas por subjetividades dotadas de una firme convicción personal respecto de dimensiones de la vida que *afectan a la comunidad y a las relaciones sociales*, y no sólo a las dimensiones relativas a la felicidad o buena vida personal. Antes bien, la misma salvación personal consiste en trascender la existencia individual, ordenando la realidad y proyectando socialmente nuestras convicciones que, sacralizadas desde la conciencia de su origen divino y de su *status* científico, no dejan terreno alguno para el diálogo o el progreso democrático, en el sentido en que el propio Kant lo había establecido tan sólo una década antes. Pues ese diálogo ahora sólo podría generar discusión, expresión autoafirmativa de la subjetividad individual, atomismo, mala fe y desunión: olvido de la unidad sustancial de toda vida humana.

En manos de Fichte, la filosofía, el valor de la unidad de la especie humana como fin último, se convierte así en un exceso que no resiste el juicio de nuestra época. Lo que hay que diagnosticar es el fundamento central de toda esta actitud. Y lo veo en algo que Kant nunca olvidó: la dimensión humana, que portamos como seres naturales, finitos, sensibles, exige como fin natural la felicidad tanto como la dignidad, si bien mediada por ésta. La consecuencia inevitable de esta actitud kantiana fue bloquear el paso al nihilismo, a toda degradación de la realidad sensible como algo que inevitable y radicalmente hay que entregar a la idea. Las dimensiones individual y racional del hombre debían llegar así a un acuerdo entre ellas, acuerdo que en el pensamiento democrático clásico se sustancia en la teoría del contrato y que Fichte no tuvo más remedio que abandonar. Pero lo decisivo es que Fichte no podía menos que distanciarse de estos planteamientos, porque la época los consideraba metafísicamente asociados a la experiencia traumática de la Revolución Francesa.

2.1.6. *La legitimidad del sabio*

Todo lo que venimos diciendo se ve claro cuando profundizamos en la comprensión del sabio como representante de Dios en la tierra. Él reproduce los pensamientos de Dios acerca del mundo, dice Fichte [W. V, 393], y por eso sabe que todo lo hace por la voluntad de Dios [W. V, 385]. De ahí que comprenda su vida como un destino. *Esta creencia le justifica, y no lo que su conducta produzca.* Ésta es la consecuencia más lejana de la ética protestante,

que priva de valor a las obras; sólo que ahora no sólo está destinada a eliminar la soberbia de la obras y a potenciar la humildad. Al contrario, al que actúa desde la justificación del destino, se le retira toda responsabilidad sobre las consecuencias de su acción en el mundo sensible. En este sentido, Fichte dice que el sabio goza de una "*heiliger Unschuld und Unbefangenheit*" [W. V, 395], de una sagrada inocencia y despreocupación, con la tremenda ambigüedad de esta noción. El juego de su pensamiento emerge desde aquí con toda su fuerza y todos los conceptos morales se conforman alrededor de esta primacía de la creencia en un destino que lo justifica todo: dejándose guiar por su *innerer Sinn*, el sabio o inspirado decreta lo que es bajo e innoble –*gemeine und unedel*– en función de que lo aleje o no de su destino, de que elimine o no la creencia y confianza en sí mismo, de que le robe la capacidad de creer en sus propósitos. También podemos describir la misma cosa diciendo que el sabio declara *bajo* lo que puede sacarle del círculo estrecho de su convicción fanática.

Por eso, en la versión de 1811, el sabio se compara explícitamente al profeta, al vidente religioso, al que realiza milagros [W. XI, 167], porque, como ellos, ha recibido el órgano universal para conectar con el mundo suprasensible. La diferencia entre ellos es muy concreta: el vidente se transforma en sabio tan pronto exige una efectiva situación del mundo correspondiente con la idea que ha visto, tan pronto como trae la idea a la época. Por eso dijimos antes que en el sabio llega a sus últimas consecuencias la dimensión práctica de las ideas. Aunque siempre encarna un componente utópico, que quedará muy claro en el *Staatrecht* de 1812 [W. IV, 395], el sabio no sólo se refiere al momento final al que apunta la evolución histórica, sino que, como ya se veía en la primera versión de 1794, conoce cada aproximación hacia la meta final y dirige los procesos pragmáticos propios de cada época.

Desde luego, entre el hombre religioso y el sabio se da una diferencia clara. El hombre religioso debe actuar. En cierto modo, él no hará nada diferente de lo que haría cualquier otro hombre. Sólo que lo hace desde otra *Gessinnung*, desde otra convicción: que aquello que realiza es la voluntad de Dios [W. XI, 162]. Él cree que su conducta está prevista en la providencia de Dios, pero asume esta realidad de una manera inmediata, carente de contenido material, de la que no se desprenden deberes y acciones particulares correspondientes a las exigencias concretas de la idea. Dios, dice Fichte de una manera muy clara, es para el hombre religioso *gestaltlos*, sin figura, y su idea es universal y abstracta. Funda en él una conducta dictada por la idea, pero esta idea no tiene necesidad respecto a su tiempo. Al contrario sucede con la tarea del sabio: de su idea no sólo puede desprenderse una convicción formal de hacer la voluntad de Dios,

sino una conducta material concreta en la que se cifra la vida práctica de la idea en una situación histórica efectiva. En el sabio "no reposa lo suprasensible meramente en general –como en el hombre religioso–, sino que se conforma en una imagen sólida, de tal manera que se conecta a la forma dada del mundo sensible y cuya fisonomía puede ser impresa a éste. El sabio no debe, como el hombre religioso, dejar el mundo como es y soportarlo por la voluntad de Dios, sino que debe alterarlo por la voluntad de Dios y debe formarlo según la imagen de Dios. La visión de Dios es formal en el hombre religioso, en el sabio es material y cualitativa" [W. XI, 163].

El mundo sensible aparece entonces de dos maneras diferentes, según lo vea el sabio o el hombre religioso. Este último hace la voluntad de Dios no en virtud de la salvación de este mundo o de su mantenimiento, sino en vistas del mundo futuro. Por él soporta el presente. El sabio, por el contrario, considera que el mundo sensible es el ámbito donde tiene que realizar la efectividad de la idea. En este caso no escinde el presente del futuro; no coloca el futuro más allá de todo presente, sino que ambos, presente y futuro, son fruto de la idea que exige de manera permanente el compromiso de actuación. Entre ellos no hay una diferencia esencial, pues el tiempo queda atravesado ahora por una dimensión homogénea y cualitativamente idéntica: ser una serie infinita conformada desde la idea. Ningún presente puede ser sacrificado en su potencialidad de realizar aún más la idea, de acercarnos aún más a la vida una.

No hay así un mundo futuro esperando, sino una serie infinita de mundos futuros cada uno de los cuales nos propone su tarea inaplazable ahora mismo. La eternidad tampoco está más allá de este tiempo, sino que cada presente tiene una dimensión de eternidad cuando encarna y da forma a la idea. Siempre estamos ante una tarea eterna, en tanto que cada presente alberga una dimensión suprasensible [W. XI, 163]. Una vez definida la tarea material de ese presente, la forma de realizarla es en todo caso igual a la religiosa: se hace por la voluntad de Dios. Lo que diferencia al genio religioso del genio científico, propio del sabio, es la mediación que ha de entregarse al conocimiento de la tarea que impone una idea desde las circuntancias del presente, lo que en la exposición de 1805 se llama *Fleiss*, el trabajo de dotar de contenido a una idea desde los datos efectivos del tiempo presente [W. V, 375]. Pero esta diferencia no impide decir que "el entusiasmo científico verdadero o procede de la religión o lleva directamente a ella" [W. XI, 163].

En este punto no merece la pena seguir la versión de 1811 del *Destino del Sabio,* que se centra en aspectos menores, mucho más relacionados con la definición de las taras de los estudiantes en la univesidad. Este nuevo tema

atraía a Fichte con fuerza en 1811, desde sus obligaciones académicas, ya instalado en la universidad de Berlín. El texto de 1805, sin embargo, nos propociona algunos detalles de interés respecto del proceso de conformación material de la idea hasta que de ella se puedan derivar mandatos e imperativos materiales de intervención en el presente. Si cabe, merece la pena señalar, en el texto de 1811, la mediación de esta intervención de la idea en la realidad a través del ámbito de la educación de un *Volk*, lo que aún no sucede en 1805, donde la problemática política, aunque central, aún no se ha concentrado alrededor de esta categoría, que habría de alcanzar su definición precisa en *Los Discursos a la nación alemana*.

Pero centrémonos en lo que nos interesa, en los criterios por los cuales la idea obtiene un contenido imperativo para la época, en virtud de la forma que le otorga el sabio. Aquí nos sorprende que Fichte realice el mismo análisis que Kant para el problema del juicio. Hasta cierto punto, este movimiento es natural porque también el talento del juicio es dependiente en Kant del concepto de genio. Es sabido que la aplicación de una regla a un caso dado se contempla en Kant como una capacidad autónoma y propia, ya que no puede ser reglada por otro concepto de manera indefinida. Aplicar una regla es siempre una tarea creativa y fundamental para que los conceptos obtengan una relevancia social objetiva, pues sin ese talento especial del juicio no habría instancias concretas que ejemplificaran el concepto de una manera socialmente reconocida y arquetípica. El juicio así ofrece a la época el ejemplo de lo que un concepto significa. Parece claro que la noción de genio puede aplicarse aquí con éxito: el juicio es una cuestión de genialidad, de penetración profunda y paradigmática del sentido de un concepto en relación con lo real.

Pues bien, en la aplicación de una idea a una época tenemos exactamente la misma situación: una mera estructura formal tiene que ser aplicada a una realidad concreta y temporal. Pero sólo quien conoce la idea de una manera igualmente profunda y paradigmática está en condiciones de juzgar, mediante su propia aplicación, si tal uso es o no correcto. La cuestión entonces es que el sabio dicta los deberes de una época sin poder ser sometido a crítica. La tarea de traer la idea a la época no puede someterse a ninguna regla externa a la propia actividad de sabio genial. El sabio, en tanto que distribuye tareas a la época, goza de absoluta impunidad. Todo lo que tiene que exigírsele es que garantice el mantenimiento de la pureza de la idea y que elija los rasgos del mundo circundante que le han de dar eficacia y virtualidad [W. V, 406]. Ése es el equilibrio que se le debe exigir: la pureza y la influencia de una idea en la época no pueden considerarse antinómicas.

¿Mas cómo regulamos realmente este equilibrio entre pureza e influencia? ¿Cómo somos capaces de decidir si la idea se ha cumplido o no? ¿Qué criterio objetivo propone la propia ciencia para distiguir entre la aplicación rigurosa y la renuncia claudicante? Ninguna: no hay ley para esta tarea por la que el sabio da la ley a la época: se trata sólo de que el sabio aspire a ese equilibrio en toda su buena voluntad. "Sobre esto no puede haber otro juez que sí mismo, ni ningún otro impulso ajeno a sí. Sobre esto no puede juzgar ningún extraño" [W. V, 407]. La diferencia con Kant salta a la vista: pues el hombre dotado de la capacidad de juicio, para Kant, tiene que ser reconocido desde la autonomía del juicio de todos los demás, desde la hipótesis del sentido común que todos ellos pueden emplear desde la crítica.

Resuena como siempre aquí una amplia gama de consecuencias. Nadie, sino la propia conciencia, puede servir de juez al sabio en la realización de la idea. Pero esto no quiere decir que no tengamos síntomas de su genuino carácter de tal. Síntomas digo, no criterios. Porque si aquéllos no se dieran, nadie podría eliminar la creencia del sabio de que está cumpliendo su destino. El síntoma de que realmente la idea obtiene eficacia en la época es bien sencillo: que produzca el entusiasmo correspondiente. Naturalmente, para producir este efecto, consecuencia de presentar lo sagrado en la suficiente pureza para la época, el sabio necesita y reclama absoluta libertad. Sin esta libertad –otra continua clave luterana vigente desde 1780–, nunca se podrá realizar la providencia divina, ni presentar la idea a la época, ni conformar el mundo sensible según los planes de Dios o según las urgencias necesarias de reconciliación del género humano con su propia unidad.

Es fácil ver aquí los términos del nuevo compromiso de la filosofía con la época, roto desde luego en el momento del debate del *Atheismusstreit:* el sabio debe actuar desde la buena voluntad. Las autoridades de la época deben concederle la libertad correspondiente para provocar el entusiasmo sagrado en los hombres. Es natural que surja el error en esta tarea de presentar a la época la idea en la "conveniente" pureza. Lo que el sabio pide, al reclamar la libertad, es la posibilidad del "tanteo", del ensayo de su tarea, pues sólo así podrá orientarse en un trabajo sin leyes fijas. "¿Cómo puede [el sabio cumplir con su función] si le rodea siempre la amenaza de la pena?" [W. V, 409], dice Fichte, racionalizando su enfrentamiento con los poderes políticos de la época. Todo aquel enfrentamiento se debía, de hecho, a la consecuencia inevitable del tanteo que experimenta el sabio antes de encontrar la genuina expresión para su idea, parece decirnos este texto. Pero entonces quizás sería conveniente añadir que ahora, y sólo ahora, en esta etapa de la filosofía popular, esa idea se ha abierto paso de la manera conveniente.

Todo lo demás es fácil de presumir. Que el sabio debe crear receptividad para la idea, transmitirla de la manera más clara, verterla en el concepto, mantenerla para el género humano [W. V, 429], ejercer la crítica contra la ilustración, en tanto filosofía que representa lo bajo y lo innoble, desprestigiar todo aquello que sea conciencia individualista, sensible, autoafirmativa, etc., son consecuencias menores de esta teoría, cuyos fundamentos metafísicos ya hemos expuesto. Lo fundamental, lo que requiere nuestra atención de una manera firme, es que el político es un sabio y que ejerce su actividad con las mismas características que el propio sabio teórico. Y que la construcción del Estado es la tarea central para dar cuerpo a la idea en la historia y así encaminarla a la vida plena del género como genuino Dios existente. Esta consecuencia caracteriza al Fichte final, la que le dio alas para convertirse en el gran orador ante su pueblo y para movilizarlo contra Napoléon, como actuación previa para la realización de una verdadera comunidad moral en la tierra. Por ese pueblo, sin ninguna duda, murió, asistiendo a los enfermos de la guerra, junto con su valerosa mujer.

No todos los idealistas compartieron ese *pathos*. Hegel, por ejemplo, se había quedado en Jena, en la Prusia derrotada, sirviendo al enemigo francés. Estaba mal colocado en la carrera de la fama y de la responsabilidad. Sus escritos anteriores a los *Fenomenología* eran muy oscuros. Su gran libro había pasado desapercibido en medio del barullo político, aunque tampoco era fácil de leer y de comprender. En esta situación, Berlín quedaba muy lejano y le resultaba más fácil orientarse hacia el Sur, donde su en otros tiempos amigo Schelling ya se había labrado un prestigio. Sin embargo, Prusia, con su magnífica capital, seguía atrayendo a distancia a los dos hombres. Aunque ahora estamos en tiempos oscuros, los dos tendrían que llegar a Berlín. Ahora debemos estudiar este largo camino.

2.2. Hegel y la peregrinación hacia Berlín

2.2.1. *Profesor de enseñanza secundaria*

Tras salir de Jena, Hegel inició la larga peregrinación por los *Gymnasiums* de la Alemania suroccidental, que encontró en el liberalismo unas señas de identidad que oponer a la hegemónica Austria. En realidad, en estas tareas educativas, Hegel sabía que no estaba el presente en todo su esplendor, ese presente que él quería transfigurar desde el relato de la filosofía de la historia universal. El presente había pasado como un rayo fugaz el día que Napoléon entró

a caballo en Jena y él estaba allí para contarlo. Pero ahora se iniciaba de nuevo el lento tiempo del trabajo y Hegel se decidió a imitar la humildad de la época. Así que se dedicó a perfeccionar su sistema filosófico y a explicar en todos los niveles escolares la necesidad de una nueva comprensión de la eticidad, de la religión, de las relaciones del individuo con el Estado. Este hombre, que venía de experimentar la ruina de Prusia, con obstinación preparaba un camino que, por azares de la vida, le debía devolver al reino que en 1807 quedaba maltrecho.

Hay una carta de Hegel a Niethammer escrita el día en que Jena fue ocupada por los franceses y el emperador Napoleón entró en sus murallas. Era el 13 de octubre de 1806, y en ella se nos muestra cómo para Hegel la derrota significó una gran alegría, a pesar de que su casa fuese quemada, su trabajo destruido e incluso el manuscrito de la *Fenomenología* corriese serio peligro. Pero los sentimientos contra el Antiguo régimen estaban muy profundamente anclados en el corazón de Hegel y por eso aquél fue un gran día, a pesar de todo. No sólo lo sabemos por ese paso, demasiado rotundo para ser esquivado aquí. "He visto al emperador, esta alma del mundo, salir a caballo de la ciudad para tareas de reconocimiento. Produce una sensación maravillosa ver a un individuo así que, concentrado en un punto, sentado en su caballo, sobrepasa los confines del mundo y lo domina." Filosóficamente, el texto es importante porque muestra el sentido del concepto de "espíritu del mundo". De la misma manera que Hegel querrá frutos revolucionarios sin revolución, así quiere asegurar la marcha rotunda que el mundo tuvo bajo Napoleón, pero ahora por orden de un espíritu del mundo anónimo, sin nombre de emperador. Quizás ésa fue la ironía más profunda de la visión que el idealismo alemán tuvo del gran hombre. El mecanismo por el que Fichte expresa su odio ciego al emperador invasor, al que degrada retirándole el nombre propio, Hegel lo retoma justo para elevarlo a estructura de la filosofía de la historia. El espíritu del mundo fue Napoleón y tras él sigue jugando de una forma anónima, pero no menos imparable.

Para los tiempos de indecisión y de perturbación que se avecinaban, esta fe resultaba tranquilizadora. Pero por el momento no sale a la luz en toda su rotundidad. Napoleón sigue siendo el objeto nombrado de su fe. A Niethammer le escribe proponiendo para el Emperador el título más raro de cuantos ostentase: es el gran maestro de ciencia política de París. Él debía enseñar a los príncipes alemanes el concepto de una libre monarquía. Estamos todavía a 29 de agosto de 1807 y Hegel consume lenta, inexorablemente, con todo el rigor de una pésima perspectiva, la herencia paterna. Un poquito después, en noviem-

bre del mismo año, Hegel repite, sin embargo, sus temores acerca del carácter obtuso de los príncipes alemanes y de la parcialidad de su enseñanza. El pensamiento de la representación y de la justicia, que vimos central en su juventud y que sólo había quedado desdibujado en los apuntes sistemáticos de los años anteriores a la *Fenomenología*, sin duda muy influidos por el idealismo de Schelling, vuelve a situarse en el centro de su atención, como si supiera que allí es donde juega el tiempo su baza decisiva. En la *Fenomenología*, Hegel había sugerido que el Estado-poder que había logrado Francia debía superarse en el Estado-espíritu que debía lograr Alemania. Hegel ahora expresa sus temores, como digo, de que los príncipes alemanes asfixien el momento germinal del espíritu, imitando de los franceses sólo el momento del poder. "Hasta ahora hemos visto que, en las imitaciones de los franceses, sólo tomamos una parte y abandonamos la otra, y esta otra mitad, que es la más noble, contiene la libertad del pueblo, la participación del mismo en las elecciones, decisiones o, por lo menos, la presentación de todas las razones de las medidas regulares del gobierno ante la inteligencia del pueblo". Esto es lo que dice a Niethammer en noviembre de 1807. Si Napoleón sintetizó libertad y autoridad, espíritu y poder, su unilateral imitación alemana subrayará, parece decir Hegel, el poder y la autoridad, no la libertad y el espíritu, bases del principio de la representación de la voluntad popular y de la justicia. Como veremos, estas categorías serán centrales en el futuro hegeliano. Ahora ya sabemos, desde luego, que al menos Hegel preveía los tiempos, duros y recios, de la Santa Alianza.

La correspondencia con Niethammer no era sólo un medio de autoafirmación teórica de este Hegel posterior a la *Fenomenología*. Al contrario, el amigo, dotado de una prudencia y una paciencia que le permitió mantener relaciones con los tres grandes idealistas sin que su salud mental se resintiera, ahora ejercía un cargo importante en la corte pronapoléonica de Baviera, donde estaba al frente de la reforma de los centros de enseñanza superior, impulsada por el liberal primer ministro Montgelas –de quien ya hemos hablado– con la idea de contrapesar la tradicional fuerza de la Iglesia católica. Sin embargo, Niethammer no pudo responder al deseo del amigo de ocupar una cátedra en la universidad de Würzburg, y todo lo que pudo encontrar para él fue un cargo de redactor jefe de la *Bamberger Zeitung*. Hegel aceptó el cargo para sobrevivir, pero nunca dejó de ser consciente de la indignidad de la situación, como él mismo la calificó ante su protector. Allí estaría casi dos años, peleando contra la censura y escribiendo notas para los artículos más comprometidos. Hacia finales de 1808, Niethammer pudo ofrecerle algo más noble: el rectorado del gimnasio de Nüremberg, el más antiguo de Alemania, fundado por el mismo

Felipe Melachton. Hegel pudo cumplir su máximo deseo y convertirse en un burgués. Tuvo un sueldo fijo, se casó y ejerció su oficio administrativo con una meticulosidad que no tiene nada que envidiar a su sistema filosófico. Obtuvo el reconocimiento de sus conciudadanos como persona seria y eficaz. Allí, en la ciudad recién incorporada a Baviera, que él llamaba Barbaria cuando se encontraba cómodo, estuvo ocho años. En el discurso de clausura del primer año, mantenido el 29 de septiembre de 1809, con toda la diplomacia del mundo, vino a decirles a sus oyentes que la nueva institución debía significar una mejora esencial y una ampliación de la vieja, pero que en todo caso deseaba mantener el principio de aquélla, por lo que se trataba de una clara continuación. Lo que quería decir, sobre todo, es que debía integrar el principio protestante y humanista. No tuvo pelos en la lengua para decirle a aquella asamblea de notables urbanos que la enseñanza allí impartida estaba edificada sobre los griegos y los romanos; y no sólo sobre el estudio de su literatura, sino sobre el análisis de su eticidad, de su constitución, de su amor a la patria, del gran estilo de sus hechos y caracteres. Nada pues de Iglesia católica [WH. 4, 313-314 y 318-319]. Por mucho que aquello fuese también Baviera, los caminos eran muy diferentes de los que Schelling había roturado desde hacía unos años.

Los discursos de clausura y apertura de las enseñanzas, pronunciados por Hegel en Nüremberg, deberían ser de lectura obligada para cualquier ministro actual del ramo. También nos permiten apreciar algunos detalles de la serena tristeza que, desde siempre, acompaña la forma de expresarse del autor. Cuando se dirige a los internos, suponemos que apenas puede evitar el recuerdo de su propia experiencia de Tübingen, pero incluso entonces lo hace con sobriedad y una distancia que, aquí, sin embargo, encierra el eco de un dolor ético producido por una separación prematura de la familia. Así, al final del primer discurso, dice: "La mayoría de ustedes abandonan por primera vez la casa parterna. De la misma manera que cortaron el cordón umbilical con el corazón de su madre y entraron en la vida por primera vez, así ahora se separan de la vida en familia y dan el primer paso en la condición de la independencia. La juventud mira hacia adelante. Pero no olviden ustedes la mirada retrospectiva de la gratitud, del amor y del deber hacia sus padres *nunca*". Ese *nunca* final, subrayado por Hegel, tiene algo de secreto orgullo, desde luego.

A pesar de las reiteraciones, aquí abundan los alegatos a favor de las humanidades clásicas, y los llamamientos a no dejarse llevar por una enseñanza demasiado vinculada a la utilidad que, finalmente, no es útil a nadie. Lo que Hegel llama "geistiger Fertigkeiten", capacidades espirituales que conforman el ser mismo del escolar, siempre va por delante de las "nützlicher", de las capacidades

útiles, que dejan al propio alumno sin centro interior y sustancial de la personalidad, sin esa "substantielle Innerlichkeit" [WH. 4, 316 y 319] en la que se funda una posición independiente, convencida, capaz de vincularse por sí misma a valores sustantivos. Sin esta forma de ser sujeto entero, independiente y capaz de motivarse desde sí mismo, sin este cultivo del "fundamento interior del alma de los súbditos", los Estados modernos, dice Hegel, no podrán encarar situaciones de peligro con posibilidades de éxito. De hecho, desde el principio del discurso, Hegel había dejado ver las dimensiones políticas de su función de rector de gimnasio. En este pasaje se rastrea la base de lo que luego va a ser la alabanza del funcionariado, hasta convertirlo en la base del nuevo Estado, en un intento hasta cierto punto ingenuo de sustituir con los cuerpos de funcionarios la estructura aristocrática del antiguo sistema. "Hay dos ramas de la administración del Estado de cuya buena ordenación los pueblos han de ser cuidadosos al extremo: la administración de justicia y las instituciones de enseñanza; pues de ninguna otra siente el hombre privado de forma más inmediata las ventajas y los efectos como de estas dos, pues a una de ellas confía su propiedad privada y a la otra su propiedad más querida, sus hijos" [WH. 4, 312].

2.2.2. *La propedéutica*

Pero podemos dejar los discursos de Hegel porque, en relación con nuestro tema, Hegel se ocupó de algo más importante que de cerrar con seriedad los cursos de su instituto. Él mismo escribió desde 1808 a 1813 cursos sobre todas las materias filosóficas para los diferentes niveles de alumnado. En cierto modo, estos materiales resumían y ordenaban los manuscritos de Jena. Esto es bien visible en la *Enciclopedia filosófica para la clase superior* de 1808. Posteriormente, Hegel se ocupó del tema en la *Doctrina del derecho, de los deberes y de la religión para la clase primaria*, de 1810. En estos textos, que vamos a ver ahora, brilla a su manera, como dijo una vez Rosenzweig, el sol napoleónico en todo su cenit. Y sin embargo, el mismo Rosenzweig mantuvo que ahora, y sólo ahora, encontramos un énfasis en el individuo singular moralmente libre como base real del Estado. A este respecto, en una de las explicaciones adicionales a esta clase de 1810, la 21, Hegel dice que "la educación tiene como finalidad convertir al hombre en un ser autónomo". Educación y posibilidad del Estado son, desde ahora y para él, problemas íntimamente vinculados. El caso es que Hegel, primero trata el derecho, luego la moralidad y luego el Estado. Así que la moralidad es la fuente subjetiva por la que el derecho puede ele-

varse a base de la vida del Estado. En realidad, más que autonomizar la moralidad como un campo específico de la praxis, Hegel la rebaja a mera mediación entre el derecho y el Estado. Moralidad es así más bien la dimensión subjetiva del derecho, ese momento en que el derecho obliga por convicción interna y no por la coacción que pueda seguirse por su incumplimiento.

La clave no es tan extraña. Ya vimos que Hegel había localizado en el individuo responsable la meta de toda genuina educación. Era lógico que en estos aforismos, destinados a ser comentados en clase, Hegel hiciera el hincapié en la capacidad del individuo para intervenir en la propia situación histórica. De hecho, tanto el derecho como el Estado son parte del espíritu práctico. Pero la base del espíritu práctico es la voluntad libre que se determina a sí misma mediante la decisión a una acción responsable. La libertad es ante todo una potencia abstracta, como dice en el §7 de la clase de 1810. Es pura indeterminación que sólo puede llegar a concretarse si el yo libre la hace suya. Como es obvio, el yo siempre puede desvincularse de esta concreción mediante el arrepentimiento. La decisión, en este sentido, siempre es reversible. Pero justo por eso la voluntad libre produce culpa, como ya hemos visto en los análisis de la *Fenomenología*. Por mucho que la libertad se desvincule de su decisión, no puede alterar el hecho de que la existencia ha sido cambiada por la acción. Esto sucede siempre en el hombre y es una condición universal. En este sentido, Hegel dice en el §11 que el hombre, la libertad abstracta, o la voluntad, es arbitrio.

En la medida en que la libertad tiene una ley interna, ésta puede ser, dice Hegel, jurídica, moral o política. Pero haríamos mal en confundir este sujeto libre con la plenitud de sus determinaciones contingentes y subjetivas, tales como sentimientos, instintos o deseos, que nosotros ponemos en la noción de individuo. Estas cosas tienen que ver con lo que en alguna que otra vez hemos llamado particularidad. La cuestión reside en determinar estos elementos particulares por leyes que, para Hegel tanto como para Kant, son momentos de universalidad. El derecho, dice Hegel en otra de estas anotaciones, la 22, no tiene como objeto al hombre según estas determinaciones particulares suyas. Sus leyes, si han de tener fuerza sobre la propia interioridad, deben proceder de la libertad en sentido universal. Hegel no es individualista en estas lecciones. Es pedagógico y desea mostrar cómo el individuo libre, por ser libre, se da leyes a sí mismo, leyes que superan su particularidad y que valen para la universalidad. Para ello, la ley tiene que considerar la plenitud de relaciones humanas en las que el individuo vive.

El derecho es la primera instancia de la libertad en la medida en que, por su propia esencia, ya es relación entre los hombres. Hegel, sin embargo, y ésta es la

cuestión fundamental, tiene un concepto simple de derecho que viene a coincidir con la libertad negativa, en la medida en que el sujeto interviene en él como persona. En tanto persona, el hombre es excluyente de cualquier otro hombre: el derecho inicialmente reclama que se le deje ser persona [WH. 4, 59]. Como resulta claro, persona aquí es sobre todo el sujeto de la propiedad privada, que se concibe como un "adueñamiento arbitrario". La persona como algo absoluto, finalmente, no es sino la propiedad como algo absoluto. La propiedad no es sino la exposición objetiva, externa y jurídica de la persona. Por eso la propiedad es enajenable, mientras que mi propia libertad y personalidad no pueden serlo; esto es, la libertad no puede estar objetivada en relaciones jurídicas positivas, sino que es la base transcendental de las mismas. La elementaridad del planteamiento de Hegel queda muy clara: estamos en la lógica de los contratos. Pero, a pesar de todo, es un territorio de universalidad: lo que se hace a un particular tiene efectos sobre todos. "En mi personalidad herida el otro hiere inmediatamente la suya propia. No hace algo meramente particular contra mí, sino algo universal" [WH. 4, 60]. Lo que realmente funda Hegel aquí es la pena ante la violación de un derecho: lo que el criminal realiza en la víctima lo realiza también en sí mismo. Esto idéntico a su crimen, pero realizado sobre sí mismo, es la pena. El que una cosa siga a la otra según una ley garantiza la dimensión de universalidad. El derecho civil es la base del derecho penal, por tanto.

La moralidad no añade objetivamente nada al ámbito del derecho. Sólo produce una situación subjetiva, aquel complemento de la ley que en cierto modo procede del cristianismo, que impone la convicción profunda de que el derecho se debe cuplir porque es derecho, por su bondad objetiva, necesaria y racional, para regular las relaciones humanas. Aquí, moralidad no tiene finalidad polémica alguna contra el subjetivismo de Fries. Antes bien, moralidad es la dimensión convencida de una acción, jurídica o no. Justo por aplicarse al derecho, la moralidad se contempla como sometida a la objetividad de las leyes de derecho –desde luego no leyes positivas como tales– y por eso no ofrece resistencia alguna contra ellas. No es una moralidad abstracta, sino la que teje de forma convencida los vínculos objetivos del derecho, en el seno de la familia o del Estado. En la medida en que la moralidad se ejerce en estos dos contextos concretos, tampoco es el mero sentimiento subjetivo de tener siempre razón, ese fanatismo de la intención del alma bella. Entonces, cuando no es mero subjetivismo, regula las relaciones humanas superando su azarosidad y, en su carácter temporal instantáneo, reclama para todo hombre benevolencia y prestación de servicios elementales sobre la base de su propia humanidad. Por lo tanto, no se trata de una moral de la interioridad, sino de una *rela-*

ción moral que vincula a los hombres "según su existencia particular". Su carácter abstracto es objetivo: apunta a una relación humana que está condicionada exclusivamente "por la identidad originaria de la naturaleza humana". Pero no abstrae esta identidad originaria de la situación concreta en que cada hombre la encarna. Además de permitir que el hombre convencido asuma el deber que regula la vida de la familia y el Estado, la moral sustancia un deber de humanidad hacia todo otro hombre.

El Estado, por situarse tras el derecho y la moral, no es menos potenciado. Al contrario, es elevado a síntesis de aquellas dos instancias del derecho y la moral. Jurídica y moral, la relación humana que funda el Estado es a la vez natural y práctica. En todo caso, no es una reunión de hombres en general, ni es un contrato privado, ni una mera relación moral. El concepto más básico de Estado en estas clases es el de un "derecho dotado de poder", y además de un poder independiente de toda particularidad. En efecto, el Estado no puede prescindir de la moralidad jurídica de los ciudadanos, pero tampoco puede contar con ella. En este sentido, ha de aspirar a ser independiente de la voluntad de los particulares. Por mucho que Hegel haya puesto en la base misma del Estado todo eso que se puede llamar nación, con sus rasgos sentimentales y culturales, lo que define un Estado es su relación con el derecho, en la medida en que lo hace valer por su poder. Es verdad que Hegel ha creído que la suma felicidad es la coincidencia extensiva de una nación con el Estado. Mas las relaciones comunitarias *per se* no implican relaciones jurídicas. Un Estado, en este sentido, no puede vivir sin un poder universal del derecho. Por mucho que el ciudadano deba obedecer a este poder, el poder mismo no tiene otra finalidad que la "realización de los derechos naturales o absolutos de los ciudadanos" [WH. 4, 250]. Hobbes es negado: los ciudadanos no transfieren sus derechos al Estado, sino que fundan el Estado más bien para conservarlos, gozarlos y perfeccionarlos. Hegel conoce y difunde, en este sentido, el principio de la división de poderes, que él amplia a cuatro, ya que incorpora el poder militar, el de hacer la guerra y concluir la paz [WH. 4, 248]. A pesar de todo, su preferencia sigue dirigida a la monarquía constitucional, que a su parecer protege la libertad civil con el suficiente poder irresistible. Justo por eso se puede concluir que su teoría de las constituciones está determinada por la finalidad del Estado de proteger el derecho. La mejor constitución es la que mejor lo realiza.

Pero no sólo esto. El Estado que reposa sobre una forma de vida cultural, debe velar porque se mantenga universal. Por tanto, el Estado en 1810, para Hegel, no sólo tiene componentes jurídicos, sino que es un "ser común moral superior" y debe velar porque en su seno se produzca una forma de pensar y

de actuar universal en lo que se refiere a costumbres y educación. La tesis es que nadie sea extraño a nadie, nadie excluya a nadie, sino que cada uno reconozca en el otro su participación en la universalidad del Estado. En una palabra, el Estado debe garantizar que todo ciudadano participe del espíritu de un pueblo. En este sentido, Hegel ha podido decir a sus alumnos que la conservación de la totalidad precede a la conservación del singular. La moralidad tiene aquí una parte importante; a saber: la disposición convencida al sacrificio por el todo. Que este momento tenga su terreno más oportuno en el sacrificio de la propiedad es algo que Hegel ha previsto. Esa virtud, obviamente republicana, es el patriotismo, que no se funda en un cálculo, sino en la conciencia del carácter absoluto del Estado [WH. 4, 266]. El patriotismo será tanto más posible cuanto más *citoyen* sea el hombre y menos *bourgeois*. Pues *citoyen* no es sino la forma de actuar el singular de manera voluntaria y propia en el seno del todo. Su base es la virtud, pues este hombre genera confianza en el Estado en la medida en que él confía en sí mismo.

No es de extrañar que Hegel se lance a una fenomenología republicana de las relaciones subjetivas con el Estado, éstas que forjan la moral del ciudadano. Cada una de estas relaciones define una virtud. La más importante es la obediencia a las órdenes del gobierno, luego la lealtad a la constitución y el sentimiento del honor nacional. De esta manera, el Estado deja de ser un mero resultado del contrato, para aspirar a convertirse en expresión de una voluntad que es la de todos y la de cada uno. Cuando vamos a la doctrina de la religión, con la que acaba este curso de filosofía para la clase elemental, descubrimos que su función es disminuir las exigencias de la particularidad, moderar las dimensiones individuales y disponer a los hombres a la aceptación de la moralidad, de la entrega y del sacrificio. Si Hegel tuviera que dar la esencia de la religión en una palabra, ésta sería "olvido de sí". Sorprendería hasta qué punto este Hegel pedagógico acaba desembocando en las aguas de Kant. Como él, llama a la ley moral ley eterna de la razón y, como el viejo de Königsberg, reconoce que la relación inmediata con ella es la fe. También de una manera parecida a la de Kant, Hegel entiende que nuestra relación con la ley moral no puede abandonarse a este sentimiento interno e inmediato, a esa certeza subjetiva, sino que debe mostrar su verdad. Entonces el hombre penetraría en la esencia absoluta de Dios. Frente a ella queda la particularidad del hombre. Puesto que la esencia del ser libre en tanto finito está en reflejarse en su particularidad, esta esencia hay que considerarla como mala, como extraña a Dios. Ahora bien, en la medida en que, con la disposición de ánimo firme, reconozca que la ley de su libertad finita es la misma ley de la bondad divina, el hombre se reconcilia-

rá con Dios, se unificará con él y tendrá la conciencia y la seguridad de esa unificación. La manera de acreditar esta unión, que para Hegel es, como para Lutero, expresión de la gracia divina, no es otra que la disposición contenta de ánimo, la alegría interior. De esta forma, la religión forma parte de la vida del Estado, en la medida en que forma parte de la vida de la moral.

2.2.3. *El diseño del sistema y el paso a Heidelberg*

Hegel, en estos años, compone pacientemente su sistema, lo resume para sus alumnos, prepara su despliegue. Cuando tiene que preparar la clase media y alta del *Gimnasyum*, ya no se limita a la doctrina del derecho, de la moral y de la religión, sino que se lanza a la construcción sistemática que prefigura en todo y por todo la futura *Enciclopedia* de 1817. Así, en la clase media introduce una doctrina de la conciencia, que desarrolla con las expresas apelaciones a la relación amo-esclavo y a las relaciones de simetría entre dos autoconciencias iguales, mediante el amor, el honor, la valentía y el sacrificio. La cuestión entonces pasa por introducir la razón como unión de la conciencia y de la autoconciencia; esto es, la comprensión de que aquello que sentimos, pensamos o intuimos está determinado por las actividades de las autoconciencias iguales y en relación. La forma de vivir en la razón es aquella en la que el sentimiento de la certeza queda también atravesado por la dimensión de la verdad. Esto es lo mismo que decir que la conciencia es también autoconciencia, o que un yo alberga representaciones que son de un nosotros. Entonces tenemos la vida de la objetividad. Entonces no tenemos intuiciones o conceptos, sino ideas, la unificación de lo subjetivo y lo objetivo. En una apuesta radical, Hegel dice que todo lo real es desde luego una idea, en el sentido de que lo real no es meramente algo de lo que tenemos certeza, ni algo meramente que es objetivo y sin vida: es una certeza vivida de forma compartida y común.

Puesto que Hegel tenía ya la primera parte de la *Lógica* en 1812, parece muy normal que dedique a esta disciplina importantes elementos de sus cursos. En todo caso, estos parágrafos de la lógica son, de nuevo, muy kantianos. Aquí, Hegel habla del pensar como la recolección de lo múltiple en la unidad, una definición que es muy cercana a la unidad sintética de la diversidad de la *Crítica de la razón pura* [WH. IV, 163]. Cuando perseguimos los parágrafos de esta lógica para la clase media, nos encontramos con Kant de nuevo: su definición del concepto como nota, la definición de nota como abstracción, la diferencia entre forma y contenido, la identidad de sentido entre el yo y el pensar,

el reconocimiento de que "yo pienso" es una tautología, todo esto, como digo, nos suena a conocido. Pero cuando se desarrolla el conjunto de las categorías que despliegan la lógica, el índice ya prefigura el del libro definitivo. Así, tenemos la primera parte destinada al ser; la segunda, a la esencia; y la tercera dedicada al concepto. Si hiciéramos un listado de las palabras y del orden de aparición en este guión y lo comparásemos con el orden de aparición en la *Crítica de la razón pura*, tendríamos una idea precisa de hasta qué punto ese orden filosófico es común. Sorprende en este sentido el inmenso espacio que ocupan las antinomias, en casi todo semejantes a las kantianas. Por si fuera poco, las últimas categorías introducen también las problemáticas de la *Crítica del Juicio* de Kant. Sin ninguna duda, cuando Hegel tiene que exponer su pensamiento de manera pedagógica, se acoge al bien contrastado modelo kantiano.

Sólo en el curso superior se explica pormenorizadamente la doctrina del silogismo, tan relevante en la *Lógica* definitiva y se da entrada a una teoría de la idea bastante desplegada. Este curso, de 1810, fue antecedido por la explicación de la *Enciclopedia filosófica*, con su división tripartida entre lógica, ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu. Obviamente, no todo está definido. La parte dedicada al espíritu habla primero del espíritu en su concepto, que no es sino la psicología, con todas sus determinaciones; luego pasa a exponer el espíritu práctico, para llegar al Estado como espíritu real, según ya hemos visto en la clase inferior. Todo desemboca en el espíritu, entendido en su exposición pura, ahora dedicada al arte, la religión y la ciencia en tanto conocimiento conceptual del espíritu absoluto.

Vemos así que el sistema de Hegel ha tomado forma en la explicación del *Gymnasium* y que tiene una estructura pedagógica innegable. Carecería de sentido exponer todos estos desarrollos, por cuanto hemos de hacerlo bajo la forma de la *Enciclopedia* madura. Aquí hemos querido asistir muy brevemente al forjarse del sistema de Hegel en la brega de la enseñanza. De hecho, Hegel dejaría Nüremberg en octubre de 1816. Un año después vería la luz la primera edición de su manual de filosofía, expresamente dedicado al uso de sus lecciones, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en lineamientos*. Si hemos de hacer caso a Rosenkranz, el primer biógrafo de Hegel, aquí, a esta primera edición, habría que volver siempre que se quiera apresar el espíritu del sistema hegeliano. Que el sistema ya no se moviera, esto sólo puede ser explicado porque era el resultado de los largos años de docencia de Hegel. A su vez, las lecciones que iba a dar en Heidelberg le serían de una gran utilidad para las lecciones de Berlín. La lección inaugural de Heidelberg pronunciada el 28 de octubre de 1816, y cuyo manuscrito se ha conservado, fue empleada como prólogo a las *Lecciones*

sobre historia de la filosofía de Berlín. Hegel, ciertamente, pronto recibiría el encargo de la cátedra de filosofía de la universidad prusiana, y allí se trasladaría en 1818. Para él, ser profesor de filosofía en esa universidad representaba la realización personal y profesional más buscada. De ella valoraba sobre todo la posibilidad de una comunicación viva, cara a cara, tan lejana de la mera representación mental que el autor hace de sus lectores.

En todo caso, con la llamada a Heidelberg y la entrada en la universidad, Hegel veía colmadas sus aspiraciones. Ahora podría trabajar en buenas condiciones. Y desde Heidelberg se dedicó a tres actividades que fueron muy importantes en su vida. La primera, como ya he dicho, a redactar la primera edición de su *Enciclopedia*; la segunda fue la reseña del tercer volumen de la *Obra Completa* de Jacobi, un filósofo que había tratado de forma un tanto despectiva en 1802 y que ahora necesitaba comprender en su especificidad. Por último, la tercera actividad consistió en tomar partido dentro de las luchas políticas del reino de Württenberg, del que era natural. Estas tres actividades colmaron los dos años de Heidelberg y fueron la antesala de la conquista de la gloria, de la llegada a Berlín. En todo caso, éste ya era para nuestro autor un tiempo de certezas, y Hegel podía decir en el prólogo de su sistema que ofrecía una "reelaboración de la filosofía con arreglo a un método que, como espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero". En suma, así concluía Hegel su prólogo, por fin la seriedad alemana ofrecía una filosofía con la que defender de forma radical el sentido de la dignidad humana.

De estas tres actividades dejaremos para el último punto la exposición de la lógica propia del sistema de la *Enciclopedia*. Veamos ahora lo que quizás sea más significativo desde el punto de vista de la época, la intervención de Hegel en el destino del propio reino de Württenberg, muy típico representante de los problemas que ahogaban a las nuevas y modestas monarquías alemanas, emergentes en el mundo que se había forjado tras la suerte de Napoleón. Pues aquí podemos ver con claridad cómo estas monarquías no tenían fuerza suficiente para solucionar de forma definitiva sus propios problemas. Por eso, poco a poco estaban condenadas a ceder la iniciativa a las dos grandes potencias alemanas que, sin duda, acabarían por negarles su camino independiente.

2.2.4. *Crítica del presente*

Uno de los escenarios en los que los tiempos postnapoleónicos se jugaron su destino fue el de Württenberg, reino donde se integraban los territorios sua-

bos en los que Hegel había nacido. Mejorado tras la derrota de Napoleón, este reino incorporó una serie de territorios adicionales a los del antiguo ducado. Deseoso de integrar esos territorios nuevos con los viejos y con la idea de formar así un Estado sólido, el rey Federico II configuró una constitución unitaria que habría de otorgar derechos homogéneos a sus súbditos. Con sentido común, el rey creía que la mejor manera de mantener estas adquisiciones en el futuro sería integrarlas en un cuerpo jurídico único. Sin embargo, el rey chocó con una obstinada resistencia por parte de sus antiguos súbditos, que no deseaban ver disueltos sus derechos y privilegios tradicionales en los derechos generales del Estado recién fundado. Los estamentos tradicionales, reunidos en asamblea, obstaculizaron la posibilidad de aprobar la nueva constitución y arruinaron la posibilidad de que los estados del Sudoeste generaran estructuras viables de estabilidad.

Hegel debió sentir un inmenso interés por estos asuntos de la asamblea de los estamentos del reino de Württenberg, cuando decidió dedicarle una publicación larga y atrevida, que dejó editar en los *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*. En sus primeras páginas, Hegel dejó bien claro que el tema trataba de un asunto de interés general, que afectaba a la esencia misma del tiempo presente. La elevación de Württenberg a Estado mediante la introducción de una constitución representativa y monárquica era un problema común a todos los nuevos Estados, si querían ponerse a la altura del tiempo presente. Su análisis deseaba valorar las posibilidades que tenían los pequeños Estados del Sudoeste de mantenerse como tales en medio de la presión de Prusia, toda vez que el Imperio alemán ya era el pasado, tras largo tiempo de ser apenas un fantasma que meramente cubría la anarquía de una falta de constitución. La vieja invocación de Teseo, de aquellos individuos que el destino dispone para la fundación de Estado, se repite aquí.

Los obstáculos que tal hipotético legislador debía superar resultan muy evidentes. La tensión fundamental en el antiguo régimen se daba entre los estamentos aristocráticos y el tercer estado o pueblo. Cada una de estas dos partes aspiraba a imponer al gobierno una interpretación del Estado acorde exclusivamente con sus intereses. Estas tensiones entre los elementos tradicionales y los burgueses hicieron del Estado un viejo edificio en el que cada uno de sus habitantes había introducido sus innovaciones o sus necesidades, que podía tener sus comodidades pero que, dice Hegel, contemplado desde el punto de vista general, es un "todo informe e incomprensible". Württenberg, así, no podía elevarse a la idea de Estado del presente, pues no cabe pensar el Estado sin una esencial unidad. El reto, por tanto, residía en lograr que una realidad

plural desde el punto de vista jurídico, se dotase de una constitución "aus einem Gusse", de una pieza [WH. IV, 465].

Sólo el rey podía impulsar este proceso. De esta manera, Hegel invoca el principio monárquico justo en un sentido contrario respecto a la Santa Alianza. No lo entiende como un muro contra las libertades, sino, más al estilo del siglo XVIII, como un foco de poder invencible, como soberanía capaz de proponer un edificio racional al Estado. Hegel incluso va más allá del siglo XVIII. Ya no se trata de identificar al rey con el gobierno o el poder, sino con la voluntad general. No se trata de que la soberanía sea el reflejo hacia fuera del Estado, el momento del reconocimiento de los demás, sino de edificar el Estado hacia dentro. Ésta sería la tarea que debería emprender Federico II, la única que permitiría una situación moderada y legal, una incorporación del pueblo a la legislación y una constitución representativa.

En lugar de avanzar decidido por este camino, sin embargo, los estamentos tradicionales pusieron todas sus fuerzas en bloquear este proceso. Hasta tal punto fue así que Hegel denuncia la seria posibilidad de regresar a la así llamada vieja constitución, una contradicción en los términos. Esto no fue lo prometido por Federico, recuerda Hegel, cuando el 15 de marzo de 1815 se reunieron las principales familias nobles, los representantes de la baja nobleza y los diputados del pueblo y el rey prometió considerarlos a todos como súbditos del mismo todo indivisible y tratarlos como ciudadanos iguales de un Estado. Entonces se prometió una constitución unicameral, donde se reunieran los 50 votos de los aristócratas con los 73 escaños de los burgueses, elegidos sin vinculación estamental determinante, sin poner condiciones a los electores excepto tener 30 años, sin ni siquiera reclamar una específica propiedad. Entonces se ofreció que esa cámara se reuniese cada tres años, que se renovaría por mitades, que estaría dotada de un consejo de 12 miembros para los asuntos más urgentes, excluidos los impuestos y la legislación. Todo aquello significó una amplia incorporación del principio democrático que, junto al hecho de que la cámara pudiera emprender acciones contra los funcionarios del gobierno, implicaba un considerable avance y modernización del reino. Hegel pensaba que estas promesas las dictaba un sentido genuino del Estado, para el cual lo que sucede en interés del gobierno y del Estado no sucede contra el interés del pueblo [WH. IV, 477].

Ciertamente, Hegel no ve bien la representación abstracta, individualista, a la francesa. Entiende que el principio del voto individual sitúa a los electores en un vacío social. Desde esta perspectiva, el voto no mantiene relación alguna con el orden civil o burgués y con la organización del todo del Estado

[WH. IV, 482]. "Los ciudadanos aparecen como átomos aislados y las asambleas electorales como agregados inorgánicos y desorganizados, y el pueblo en general diluido en una masa [in einen Haufen aufgelöst], una forma en la que el ser común, si emprende una acción, no puede mostrarse nunca." Esta forma era la más contradictoria con la dimensión espiritual del Estado. Así que Hegel no comparte la vieja idea de la representación, que hace que las cualidades correspondan por naturaleza a los individuos. Pero tampoco desea el principio democrático liberal, que hace de la representación un asunto de meros individuos aislados. Para él, las cualidades humanas de todo tipo muestran su valor en el orden burgués y sobre la base de un oficio, de un estamento, de un título, una maestría o una capacidad para obtener alguna propiedad. Hegel ensalza aquí el principio del "orden orgánico", ajeno al principio democrático, que para él conduce prácticamente a una situación de anarquía. Los males de este principio son obvios: si las organizaciones sociales no tienen reflejo en el poder, el poder central se impondrá sin respeto a esta organización social. Pero si no se hacen valer desde el punto de vista político las determinaciones del orden burgués, entonces se deja el terreno abonado para que las viejas distinciones nobiliarias sigan invadiendo el campo de la política. O lo que es todavía peor: si no se tiene un criterio social pertinente para diferenciar a los electores y organizarlos, se recurrirá al sistema francés, a la abstracción de hacerlo por la cantidad de dinero que se posee. "Tales principios atomistas son, tanto en la ciencia como en la política, lo que mata todo concepto racional, toda articulación y vitalidad" [WH. IV, 483].

Si los representantes son partes activas del todo burgués, se tendrán garantías positivas de la idoneidad de los electores y elegidos y se asegurará la implicación de los ciudadanos en los gobiernos y en los puestos de administración y la vida civil. Entonces no se dejará la elección al azar. La vida política y la vida social serán un continuo con la vida productiva y económica, y se garantizarán de esta manera las mejores decisiones tomadas con el mejor conocimiento de la realidad. Teniendo en cuenta que los estamentos han de regular los impuestos, que es el fondo de toda vida económica, sólo una elección estamental burguesa, que respete la articulación económica de la sociedad, puede ofrecer garantías de realismo a estas decisiones. En esta implicación de los particulares en la totalidad del Estado, realizada a través de la mediación profesional, surge el elemento específico de lo político. Ya no puede seguir afirmándose la misma pasiva neutralidad que caracterizó al alemán. La vieja indiferencia, e incluso hostilidad, frente al pensamiento de "disponer de una doctrina nacional" tendría aquí su final.

Sin embargo, las asambleas estamentales tradicionales, que no tenían un principio burgués de la profesión, sino que se basaban en las viejas diferencias de la sociedad tardo-feudal, se negaron a entrar en esta cámara de nuevo cuño, que podríamos llamar estamental-nacional. De esta manera, los *Landstände* o estamentos tradicionales "se declararon por otro mundo, por un tiempo pasado, y exigieron que el presente se debía conformar por el pasado y la realidad por lo que carecía de ella". Así, el 15 de marzo, en la misma sesión en que el rey creía dar una constitución, las clases privilegiadas y sus allegados se declararon fuera de la nueva constitución jurídica del Estado y se negaron a entrar en las instituciones ofrecidas por el rey.

Hegel deja claro el sentido de la situación. Se trata de la lucha entre derechos históricos, subjetivos, particulares y tradicionales, y el derecho moderno, basado en el elemento de lo político y su dimensión estatal. La diferencia era decisiva. Por una parte estaba la decisión política de una voluntad universal, capaz de fundar una constitución y de redistribuir el derecho de todos los ciudadanos de forma homogénea. Por otra, se alzaba la idea de que cada uno de los que disfrutaba de derechos tradicionales tenía que ser un interlocutor particular en la nueva constitución y respecto al nuevo poder del Estado. En la primera idea, la asamblea nacional estamental era un sujeto decisorio y superior a toda otra instancia. En la segunda, la decisión constitucional era el resultado de pactos plurales entre el Estado de Württenberg y los detentadores particulares de derechos subjetivos y tradicionales. Paradigmático en este sentido fue el comportamiento de los prelados: expresaron el derecho a tener una representación especial en la asamblea estamental. La consecuencia fue que esa unidad de los prelados, los aristócratas y los viejos burgueses rechazó la constitución que el rey les ofrecía, y con ella la posibilidad de forjar un Estado moderno. La razón para rechazar aquella constitución no fue que se opusiera a los derechos eternos de la razón, a los fundamentos normativos de una constitución estatal, sino sencillamente que era contraria a la "constitución tradicional de Württenberg".

"Pero lo muerto no puede volver a la vida", dice Hegel con razón [WH. IV, 496]. Al rechazar esta constitución, y al hacerlo por este motivo, los representantes de la asamblea estamental mostraron no tener un concepto de Estado, sino sólo un concepto de su propia particularidad jurídica. Ellos jugaban con la idea de que, en el fondo, la partida se jugaba en un contrato privado entre, por una parte, el rey con sus ministros y, por otra, ellos mismos, como personas privadas dotadas de derechos subjetivos y originarios. Pero a la hora de la verdad, estos derechos subjetivos eran una acumulación de tiempo y de pasado sin orden y sin forma, de tal manera que para cada derecho siempre

existía la posibilidad de una duda o de un derecho contrario. Con un agudo sentido, ha podido describir Hegel esta situación como el "laberinto del derecho natural del Estado, un laberinto de papel que está diseñado para impedir que se exprese la voluntad del pueblo" [WH. IV, 532]. Teseo debía sacar al Estado de ese laberinto de papel. Mientras no fuera así, dominaría la consecuencia inevitable: la parálisis y la confusión en el estatuto jurídico de las personas y las cosas. En este *maremagnum* de los antecedentes, que se podía proyectar hacia el pasado más remoto, era muy fácil mantener la confusión jurídica, pero imposible tomar una última decisión. Racionalizar este esquema era imposible. Por eso, Hegel mostraba la necesidad de dar el paso desde unas relaciones de ámbito feudal y personal, siempre productoras de una proliferación de privilegios, a unas relaciones propias de un país soberano; esto es, aquellas en las que, ante el poder constituyente del Estado, nadie puede esgrimir derecho alguno. La soberanía tenía como función básica tomar una decisión en relación con toda esa montaña de derechos estériles y desordenados del pasado. En el sistema antiguo, los príncipes, los estamentos y la gente podían vivir con una independencia radical unos de otros, sin formar un cuerpo político único, como partes soberanas, como personas privadas. Para mantener unidas estas corporaciones bastaba la existencia externa del vínculo del Reich. Fuera de eso, la existencia era de plena independencia, de absoluta autonomía financiera, de posibilidad de tener tropas propias, etc. Con asombro observa Hegel que las relaciones y negociaciones entre los estamentos tradicionales y el gobierno, en todo este proceso de discusión, son propias de las relaciones internacionales, como si se entablaran entre dos soberanos diferentes: las relaciones entre ellos se llaman "tratados", se intercambian "notas" entre sus delegaciones, sus indicaciones al ministerio se hacen llegar por el "curso diplomático", etc., como si fueran –exclama Hegel escandalizado– Estados soberanos negociando entre sí [WH. IV, 529].

De esta manera, Hegel denuncia que las relaciones entre el gobierno y el pueblo o las que se dan entre el príncipe y el pueblo se pueden pensar bajo la forma del contrato. Como es lógico, Hegel siempre entiende que el contrato se ha de pensar bajo la forma del derecho privado, donde las partes contratantes ya están definidas en sus competencias y en sus atribuciones. En este sentido, siempre se requiere un acto adicional de arbitrio para acceder a formar parte de ese contrato. Si las relaciones políticas fueran contratos, entonces sería fácil para cualquiera de las partes colocarse fuera del Estado. Dejándose llevar por estas ideas, las asambleas tradicionales de Württenberg se declararon fuera de las instituciones. Hegel objeta esta representación de las cosas y entiende que la "co-

nexión de príncipe y súbditos, de gobierno y de pueblo, tiene como fundamento de su relación una unidad originaria y sustantiva" [WH. IV, 505]. Lo decisivo es que si ya existe una asamblea estamental, es porque ya existe un pueblo, porque ya hay una constitución existencial, porque ya se da una situación orgánica y una vida del pueblo ordenada. Todo esto supone ya la vida de un Estado, aunque no tenga forma jurídica propia, vida que nadie puede abandonar unilateralmente. Por eso, cuando se está en un Estado, no se puede invocar el arbitrio o la disposición subjetiva para formar parte de él. Al contrario: esta conexión es objetiva y necesaria. "Es un deber en sí y para sí del cual derivan los derechos." Cuando se está en un Estado no se puede impulsar el chantaje que exige unilateralmente la forma de estar en él. No se puede invocar un derecho positivo, que ponga límites a la capacidad productora de derecho del Estado en uso de su soberanía. Ésta es la enseñanza de la Revolución Francesa; a saber: que no puede considerarse ni reconocerse como válido nada que no se pueda reconocer como tal según el derecho de la universalidad estatal. Al no reconocer este punto, los estamentos de Württenberg se han dejado llevar por el formalismo de reclamar un derecho positivo propio por la única razón de que es positivo, no porque proceda de la única fuente legítima de la positividad, la voluntad general del Estado. La batalla histórica de la Francia revolucionaria, de esta manera, habría resultado inútil.

Hegel llamaba así la atención acerca de la inversión de los hechos. Si el origen de la Revolución Francesa había sido el intento de medir hasta qué punto los privilegios y los derechos positivos coincidían o no con el derecho racional del Estado, el principio de los poderes estamentales de Württenberg era medir hasta qué punto los derechos racionales que se querían configurar se adecuaban o no a los derechos positivos y tradicionales. El criterio invertía la operación revolucionaria y dejaba al descubierto el tipo de fuerzas que se habían opuesto a ella. En Francia, el criterio era la voluntad política de una asamblea soberana que obedecía al presente; en Württenberg, el criterio era la tradición en su facticidad, que así sometía la norma del presente. Por lo demás, ahora el principio monárquico jugaba de forma diferente a la jornada revolucionaria del 14 de abril. Si en Francia el pueblo impuso el derecho racional al rey, aquí el rey quería imponer el derecho racional a sus elementos tradicionales. Era un espectáculo invertido, pero también un proceso corrupto, porque los privilegios estamentales se usaban en el nombre del pueblo y se pretendían hacer pasar por intereses populares, cuando todo el mundo sabe –asegura Hegel– que son privados y que la forma Estado defiende mejor estos intereses populares que la forma estamental-feudal. Y entonces escribe Hegel esta frase, valiente, funda-

mental: "Se puede decir de los estamentos de Württenberg lo que se ha dicho de los emigrantes monárquicos franceses: que ellos no han olvidado nada, pero que nada han aprendido; ellos parecen haber dormido durante estos 25 años, los más ricos que ha tenido la historia mundial y los más instructivos para nosotros, porque a ellos pertenece nuestro mundo y nuestras representaciones. No puede haber un mortero más temible para moler los falsos conceptos de derecho y los prejuicios sobre la constitución del Estado, que el tribunal de estos 25 años; [...] derechos antiguos y constitución antigua son desde luego bellas y grandes palabras, pero suenan sacrílegas cuando se trata de robar a un pueblo sus derechos" [WH. IV, 507]. Éste era el asunto para Hegel.

Nuestro filósofo llamaba a esta posición tradicionalista un mero formalismo jurídico y creía que dependía de una confesa comprensión mágica del derecho antiguo. La otra nota dominante de este espíritu era su atenencia a la particularidad [WH. IV, 535]. En el fondo, era una manifestación de la legitimidad tradicional y sagrada, en la que la vinculación a los rituales denunciaba la actitud básica. Pensaba Hegel que esta reverencia hacia el derecho histórico, que pronto iba a destacarse con la escuela de Savigny, uno de sus más importantes enemigos, era la mayor desgracia de Alemania. La posición máxima a la que llegaba esta visión del derecho era la de hacer evolucionar internamente la constitución antigua, identificando aquellos rasgos modernos que eran compatibles con sus bases fundamentales. De esta manera, la dimensión reactiva de la constitución, más que transformarse, pretendía eternizarse e institucionalizarse.

Finalmente, un comité de los estamentos exigió al rey seis cambios fundamentales que recortaban los derechos propios del gobierno de un Estado moderno. Así, se reclamó el absoluto control de los impuestos, manteniendo la vieja estructura fiscal de una caja sometida a la administración estamental. Además, se exigió la reposición de la Iglesia en sus bienes secularizados. El tercer punto fue la representación parcial de la población, incluyendo una específica para la nobleza, que garantizase el ejercicio ininterrumpido de los derechos estamentales, protegidos por un consejo permanente, rompiendo así todo sentido de representación popular. Esta cláusula creaba una especie de tribunal constitucional exclusivo de la nobleza, para bloquear cualquier acuerdo contrario a lo que entendían como sus derechos tradicionales. Luego se defendió la posibilidad de revisar toda la obra legislativa que se había impulsado en el reino desde 1806, entregada a una diputación mixta de consejeros reales y estamentales, exactamente con la misma finalidad de expurgar lo que no fuese concordante con la tradición. Por último, se reclamó la posibilidad de mantener la vieja y antigua libertad de residencia en todo el *Reich*, como si en el fondo no fueran

ciudadanos del reino de Württenberg. De esta manera, quedaba muy claro que la resolución real y los principios de los estamentos no podían reconciliarse. Resultaba evidente que ningún sentido del Estado podía abrirse camino con estos puntos aceptados, pues con ellos no se forjaría jamás el sentido de un nuevo pueblo unitario. Para que lo nuevo se hiciera visible era preciso que fueran destruidas las cadenas de la aristocracia opresora. Con ella no podía haber representación [W. IV, 575] ni unidad entre el príncipe y el pueblo.

El enfrentamiento entre los estamentos y el rey fue total. Éstos pensaron y dijeron que si el rey no aceptaba todos estos puntos, demostraba que su propósito era no conceder al pueblo constitución alguna. El rey dijo que si aceptaba sus puntos de vista, en el fondo, reducía la asamblea a un antiguo consejo, con sus continuos escrúpulos garantistas que perpetuaban la vieja casta hegemónica. En las nuevas reuniones, los estamentos no cedieron y exigieron al rey vincularse a la vieja constitución y reclamaron la transferencia de ésta a los nuevos territorios del reino. Al final, el rey comenzó cediendo: no le parecía justo mantener toda la antigua constitución, porque era inviable, pero prometía reconocer lo verdadero y compatible con los nuevos tiempos y mantenerlo en vigor. Con astucia y agudeza, Hegel reconoce que la incapacidad del rey quedó de manifiesto cuando ni siquiera llegó a dotar a la asamblea tímidamente constituyente de un reglamento que dirigiese las reuniones. La asamblea así quedó sumida en una indeterminación que sólo podía ser aprovechada por los poderes tradicionales. De esta manera, éstos lograron imponer la interpretación del pasado estamental como pasado de un pueblo entero y prepararon las conciencias de los ciudadanos para vincularse a una historia de opresión como si fuera una historia de liberación, incluso para poblaciones que no tenían nada que ver con los privilegios que de esta manera se defendían. Al final, los estamentos exigieron directamente que el rey reconociera que la vieja constitución era la regla válida para la nueva, con vigor para todo el territorio del Estado. El rey reaccionó con valentía y, tras recordar que se trataba de dar una constitución común y unitaria a un todo nuevo, amenazó con asumir la representación completa en sus países naturales y con fundar en los nuevos territorios una constitución sostenida en una verdadera representación nacional, destruyendo las anteriores relaciones jurídicas de forma radical.

Así pudieron continuarse los trabajos de la nueva constitución. Pero justo antes de la noche del 29 al 30 de octubre de 1816 murió el rey Federico II. Por acabar esta historia diremos que el nuevo rey, Guillermo I, fue capaz de imponer una constitución liberal, asentada en un bicameralismo y en el antecedente británico. Württenberg fue durante su largo reinado un claro ejem-

plo de constitución liberal y, cuando la hostilidad austríaco-prusiana estalló, este reino supo descubrir que el peligro para su independencia residía en Prusia. Se puso del lado de Austria, perdió y nada pudo impedir que en 1871 se anexionase al Reich de Bismarck. Muy pocos pusieron resistencia cuando la república de Weimar sustituyó al último emperador alemán. Con ello acabó el reino de Württenberg su destino histórico. En el momento fundacional. Hegel había mostrado su vinculación a los constitucionalistas en las luchas políticas modernas. Sin embargo, su sentido del Estado no era esencialmente liberal, y ya desde 1816 luchó por identificar una constitución que estuviera en mejores condiciones de hacer frente a los problemas de la sociedad burguesa que la vieja política del liberalismo inglés.

En todos estos años, hay en Hegel un sufrimiento dictado por su comprensión de que el tiempo vive en paréntesis. La modernidad no estaba ya en estos pequeños Estados. Tampoco podía estar en Austria ni en el principio oriental ruso. Prusia era el horizonte y Hegel lo sabía. La restauración no era sino un equilibrio de impotencias. Tan pronto como un verdadero poder estatal conectara con el espíritu del tiempo, sería hegemónica. Sólo Prusia podía convivir con el principio moderno del espíritu, con la formación de una sociedad civil moderna, con las realidades de la vida económica y del trabajo, con la construcción de una sociedad civil que impusiera su lógica a la sociedad estamental. Todo este tiempo Hegel soñó con Berlín, con la certeza de que el subjetivismo de Schleiermacher –la filosofía dominante en la capital– no podía entregar el sentido de los tiempos nuevos. Es fácil pensar que este ensayo de Hegel, escrito en defensa de los puntos de vista políticos modernos, debió recomendarlo para la cátedra de Berlín. En todo caso, el 22 de octubre de 1818, Hegel pronunciaba en su nueva cátedra un discurso en el que alababa la voluntad de Prusia de salvar la fuerza política de la nacionalidad alemana y de dotarse de la hegemonía cultural con el desarrollo de una espléndida universidad.

2.2.5. *Aproximación y despedida de Jacobi*

Con ello, Hegel apostó por una potencia política que, para aquel entonces, ya tenía afanes expansionistas y unionistas. Por eso es tanto más significativo que dedicara tanta atención por estas fechas a la filosofía de Jacobi, el hombre fuerte de Baviera y de los estratos liberal-conservadores del occidente alemán. Esta atención aparecerá también en la *Enciclopedia*, al principio de la parte dedicada a la lógica. En realidad, Hegel apostaba por integrar la ver-

dad parcial de las diferentes filosofías en su propio sistema, por lo que podemos decir que aspiraba a dejar en la filosofía la misma huella que Prusia en la política. Pero el testimonio más preciso de esta aproximación al líder espiritual de Baviera, al presidente de su Academia de las Ciencias, fue una magnífica reseña al tercer volumen de sus obras completas, publicada en el *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, en el año 1817. En realidad, la relación de Hegel con Jacobi era muy antigua. Con bastante desprecio, había hablado de su filosofía en *Fe y Saber*, editado en 1802. Jacobi escribió a sus amigos denunciando la lapidación que significaba ese libro para él. Era de suponer que Hegel estaba junto a Schelling en las disputas que se iniciaron entonces entre los dos filósofos. Un discípulo de Jacobi, Friedrich Köppen, escribió un amargo libro contra Schelling que no inquietó a los amigos. Cuando Hegel se aproximó a Bamberg en 1807, cualquier aspiración hacia Múnich pasaba por restaurar la amistad con Jacobi. Hegel escribió a Niethammer con bastante realismo que cualquier futuro pasaba "como una condición *sine qua non* por mi reconciliación con Jacobi: debería hacer por mi parte algo que, por delicado que sea el rodeo empleado, me temo que no pueda ser sino un «padre, he pecado». Usted sabe que puede disponer de mí absolutamente, pero estoy convencido de que me ahorraréis esto. Usted mismo dice que la relación en la que Jacobi se encuentra conmigo es más un dolor que una opinión: la segunda –si no se tratase más que de ello– sería susceptible de una modificación, pero será difícil cambiar el primero: sería preciso que este dolor se transportara sobre mi persona y que yo colocase sobre mi cabeza carbones ardientes que yo mismo ayudaría a encender". La consecuencia de esta carta es que Niethammer, dispuesto a ahorrar a Hegel una humillación, medió con eficacia entre los dos hombres. En 1808, Hegel considera a Jacobi un excelente amigo. En 1812, confesaba que Jacobi estaba bien dispuesto hacia él gracias a sus servicios y en 1816 Jacobi aceptó ser el padrino de uno de los niños de Hegel, que finalmente no viviría para disfrutar de esta protección. En este contexto, Hegel se sintió inclinado a realizar la reseña del tercer volumen de las obras completas. Jacobi todavía no había muerto. Lo haría dos años después, y entonces Hegel escribió a su viejo amigo Niethammer que se había ido uno de los puntos de referencia "a los que dirigió los ojos en la juventud", pues a él se debía el cambio en la formación espiritual de su época, uno de los soportes del mundo en el que la gente como Hegel lograba representarse el sentido de la existencia.

Una de las tesis definitivas de Hegel sobre Jacobi es que su filosofía constituye, en pie de igualdad con la de Kant, la base de la nueva filosofía alemana. Esta tesis es afirmada al inicio de esta reseña: cuando Jacobi salió a la luz

con las cartas *Sobre la doctrina de Spinoza*, ya era un talento filosófico perfectamente formado. La base de su propuesta era la superación de la Ilustración, que amenazaba anular el sentido de lo divino y reducir todas las relaciones humanas a la mera utilidad. Hegel dice: "Jacobi, al contrario, no opuso a todo esto solamente la seguridad de su ánimo; el profundo rigor de su espíritu no se mantuvo en estos pobres restos donde la metafísica vegetaba tristemente, alimentándose de insípidas esperanzas. Antes bien, comprendió la filosofía en las fuentes del saber y se sumergió en su poderosas profundidades" [WH. IV, 431-433]. La madurez de Jacobi consistió en darse cuenta de que no se puede filosofar al margen del spinosismo y, sin embargo, reconocer con claridad que con esta forma de filosofar algo quedaba insatisfecho en el espíritu humano. En esta insatisfacción es donde conviene colocar la filosofía de Hegel, que así daría verdadero cumplimiento a los anhelos de Jacobi.

Hegel identificó por qué Jacobi contrapuso el ser de la filosofía al Dios del sentimiento, de la fe, de las relaciones personales, ese Dios que es un Tú para el yo humano. El Uno o la *natura naturans* de la filosofía era una amenaza para el ser humano completo, que inútilmente aspira a dotarlo de los atributos divinos sin los que ningún hombre puede vivir seriamente. Jacobi no ha mediado estos dos puntos de vista de lo absoluto, el de Dios y el de la naturaleza, y por eso habló de salto mortal. Hegel pretende, por su parte, que su filosofía rellene con mediaciones eso que en Jacobi era un abismo. Para ello tenía que mostrar cómo ese ser uno, abstracto, indeterminado, amenazante, esa mera nada abstracta, tiene dentro de sí el principio de la superación de ese su propio ser, el principio de la negatividad absoluta respecto de sí, el germen de la búsqueda de un otro, el anhelo de los hombres. Respecto a esta nueva comprensión de la naturaleza, las bases de la filosofía de Hegel tienen otro profundo significado. El ser como naturaleza buscaba infatigablemente convertirse en sujeto y para eso necesitaba de los hombres. No era una amenaza para la subjetividad, sino su pasado. La sustancia ya es la fuente de la libertad respecto de sí misma y por eso la libertad posee también una dimensión divina. La negatividad era la forma en que emergen las cosas finitas sin perder su anclaje en la sustancia absoluta. Como decía Spinoza, *omnia determinatio negatio est*. Ahora bien, en la medida en que estas cosas que emergen de la negación no pierden contacto con lo absoluto, son consideradas de nuevo como regresando a la unidad de la sustancia, y con ello la negación siempre tiene a su alcance la ulterior negación de la filosofía. Ese fluir desde la negación a la negación de ella, flujo y reflujo de aparecer las cosas finitas y de disolverse en la unidad, puede tener lugar con plena conciencia de que en el fondo es relevante para el

conocimiento de lo absoluto. Si es así, entonces lo absoluto no es sólo sustancia, sino espíritu; no es unidad sustancial, sino unidad de mediaciones.

Pues bien, Jacobi ha dado el paso desde la sustancia al espíritu, pero lo ha dado en la intimidad de su corazón, al proclamar que Dios es espíritu, libre y personal. Dios no era para él un Dios muerto, sino vivo, distante de la naturaleza. Pero para Hegel ese Dios también era la naturaleza, en continuidad con ese fluir y refluir de las personas, ese movimiento inmanente de distinguirse de sí misma y de conocerse en las personas, en lo que inicialmente es distinto de sí. Su esencia no es la unidad inmediata, sino el regreso a su unidad desde lo que es criatura, desde lo que es inicialmente su negación.

Este conocimiento por el que la criatura se niega como negación de Dios y se conoce como flujo y reflujo de Dios, lo ha entendido Jacobi como intuición, como sentimiento inmediato. Podemos decir que la filosofía de Hegel es a la de Jacobi como el cine a la fotografía. Ésta es la limitación de la filosofía de Jacobi: hemos hablado de finitud, de negación, de negación de la negación, de afirmación absoluta: todo esto es un proceso, un devenir. Jacobi, sin embargo, lo ha representado como una intuición, que es de naturaleza inmediata como la visión de dos fotos fijas. La vida es mediatez, no es separación absoluta ni inicio absoluto. Es mediatez de una inmanencia que se media a sí misma. Jacobi ha entendido la relación con lo absoluto como relación con una alteridad y en este sentido no ha respetado la unidad de base de la vida. Pero al menos ha entendido la relación con Dios bajo la forma del espíritu, como diálogo. Ahora bien, su diálogo se desarrolla bajo la forma de un tú y un yo como sustancias separadas. Hegel, por su parte, entiende que el diálogo de Dios con el hombre es un diálogo de Dios consigo mismo por medio de los hombres. El resultado de este diálogo para Jocobi es la reconciliación de Dios y el hombre. Para Hegel ante todo es la reconciliación de Dios consigo mismo. Entre Dios y el hombre para Hegel no hay diferencias de sustancia, sino de esencia, de mediaciones. La diferencia más precisa entre los dos filósofos consiste en que Jacobi ha entendido la sustancia como naturaleza, mientras que Hegel la ha entendido como aspiración a sujeto o espíritu. Esto quiere decir que Jacobi siempre ha mantenido la relación de exterioridad entre el hombre y la naturaleza por una parte, y la relación de alteridad entre el hombre y Dios por otra. Situado en esta condición, el hombre tiene relaciones inmediatas e intuitivas con estas realidades. Esto se demuestra con un hecho: la misma capacidad que nos permite conocer la existencia natural nos permite conocer la espiritual. Ambas son intuiciones, una material y otra espiritual. Hegel, por el contrario, ha elaborado una filosofía de la inmanencia absoluta

y ha concebido una filosofía en la que el hombre está dentro del mismo devenir de la naturaleza y del espíritu. Naturaleza, hombre y Dios son diferentes mediaciones de una misma sustancia, y su diferencia es de conciencia y de autoconciencia de la necesidad. Allí donde Jacobi ponía separaciones, Hegel ve negaciones. Pero la negación es una relación secundaria respecto a la unidad, al único devenir, a la identidad compleja de una única vida.

Si analizamos el texto siguiente alcanzaremos la cuestión decisiva. "Ahora bien, puesto que Jacobi rechaza la *mediación* que hay en el conocer y no se restablece para él *en el seno* de la naturaleza del espíritu como momento esencial de éste, se atiene a su conciencia del espíritu absoluto en la forma del saber inmediato, meramente sustancial. La intuición fundamental del spinozismo tiene la sustancialidad como único contenido. Pero si la intuición de lo absoluto se sabe como intuición intelectual, esto es, como intuición conocedora, y si además su objeto y contenido no es la sustancia rígida, sino el espíritu, entonces tiene que despreciarse la mera forma de la sustancialidad del saber, es decir, la inmediatez del mismo. Pues el espíritu absoluto se distingue de la sustancia absoluta por la vida y el movimiento inmanente del saber, y el saber del espíritu es sólo espiritual e intelectual. Ahora bien, Jacobi está interesado sobre todo en la determinación del espíritu que encuentra en su intuición racional y respecto de la cual considera los sistemas filosóficos que analiza en el presente volumen. Frente a estas filosofías no sólo expone el contenido, sino con la misma obstinación la forma de su intuición racional. La filosofía de Kant, la de Fichte y la de la naturaleza son aquí consideradas y caracterizan la nota fundamental de su forma de tratarlas, según lo aquí indicado" [WH. IV, 438].

Tenemos así que Jacobi padece una falsa consideración del espíritu como externo a la naturaleza y del conocer como un hecho sustancial y absoluto. Kant no ha ido más allá. Para ambos, entre la cosa en sí y el yo unidad del entendimiento no hay nunca una mediación sólida. Por eso, Kant tiene que hablar ante todo de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori; esto es, de la manera en que el sujeto puede sintetizarse con la sustancia, pero siempre con anterioridad a esta síntesis de hecho. Hegel dice que estos dos elementos –objeto y sujeto– son como los dos extremos de un silogismo que no tuviese nunca término medio en estos autores. Hegel unifica estas exterioridades de la sustancia y del sujeto y hace del segundo como un pliegue reflexivo de la primera. Ese pliegue reflexivo es el que permite la flexibilidad del espíritu y, cuando se hace capacidad de pensar, se torna herramienta apropiada para conocer lo absoluto. El espíritu no es sino la sustancia que sabe de sus mediaciones, de sus manifestaciones como siendo a la vez unidad y diferencia. La vida

sustancial que sabe *de* sus seres vivos, *en* sus seres vivos y *a través* de ellos, como una y diferente, unidos por los caminos de la necesidad y por la conciencia de ser manifestación de Dios: eso es el espíritu. Lo que cada ser finito conoce no es sino el devenir por el que ha llegado a ser, las mediaciones necesarias por las que la única vida camina hasta llegar a él. De esta manera nada hay externo ni hay dos extremos entre los que saltar: todo es metamorfosis, variación. Lo sustancial, que reclama la existencia y la intuición inmediata, queda desplazado a un mero momento superado por la mediación. Lo peculiar de cada ser no es conocer lo absoluto ajeno a sí, sino el camino de variaciones de lo absoluto hasta llegar a él y mantenerse bajo una forma finita en él.

Frente a las abstracciones de Kant, Jacobi ha mostrado un anhelo de concreción que sólo puede surgir de una comprensión de la naturaleza misma de la vida [WH. IV, 442]. Esa misma vida es la que mantiene continuamente una síntesis originaria entre todos los extremos, un actividad originaria de determinación y de concreción. No es que la vida humana tenga anhelo de concreción, es que participa de la voluntad de determinación inmanente. De ahí que Hegel rechace la posibilidad de exponer a Jacobi desde la antropología, como hace por la época Fries. En efecto, esto llevaría a sintetizar la filosofía de Jacobi con la de Kant y reducirla a una mera reflexión sobre el hombre, carente de relevancia para una interpretación de lo absoluto. Pues si el asunto fuese complementar la intuición sensible de Kant con la intuición intelectual de Jacobi, como meras notas humanas, entonces la relación del hombre con la realidad absoluta seguiría siendo azarosa, contingente, externa. Jacobi es relevante para algo más que la antropología. Lo que él quiere decir es que existe un vínculo necesario entre el hombre y lo absoluto y que ese vínculo es el espíritu. Él no ha pensado bien ese vínculo, pero lo ha afirmado. Por eso, una vez explicado Jacobi como es debido, la filosofía de la que nos habla su obra es toda ella asunto del pasado. Mas, por muy perecedero que haya sido todo este movimiento, que ahora llega a su fin, refleja un intento de filosofar que está muy por encima de los perezosos que han asumido con excesiva facilidad las consecuencias negativas y escépticas del kantismo. Al postular que la cosa en sí no es cognoscible o que la relación con lo absoluto es la inmediatez de la intuición, muchos no han deseado buscar nada más, instalándose en un *otium cum dignitate*, que Hegel viene a denunciar, o en el misticismo de la buena conciencia intuitiva, como Fries, que no lleva sino al fanatismo de la conciencia subjetiva.

Frente a esta exterioridad de Dios y del ser a la razón, Jacobi le parece a Hegel haber defendido siempre que la razón es en el hombre lo sobrenatural, lo divino, lo que revela a Dios. En ella ha visto el rasgo específico de la digni-

dad humana, el punto en el que el hombre tiene una majestad sobre el reino estéril de la mera materia. Y sin embargo, Jacobi aquí entiende que esta razón concede al hombre una potencia de rechazar cualquier pretensión concreta. La soberanía humana sobre cualquier contenido racional es algo que también Hegel afirma. Sin embargo, esta soberanía no consiste en proponer arbitrariamente un contenido contra otro. Toda vida racional es concreta. La última palabra sobre la dignidad de esta vida la tiene la razón. Ella sin embargo no es arbitraria. Justo porque la vida absoluta del espíritu es mediación, la legitimidad de lo que la razón acepte ha de venir fundada por esas mediaciones, en la medida en que muestra necesidad en ellas. Así que tiene que rechazar un contenido concreto de la razón sólo desde el conocimiento de la necesidad de otro contenido concreto, desde la necesidad de la validez de otras determinaciones. Esto no puede hacerse desde el mero hombre, ni es un argumento de la antropología, sino desde el estudio de la naturaleza y de sus mediaciones continuas, manifestadas en un pueblo, en sus tendencias, en su hábitos y en su ordenación en un Estado.

Así que, en el fondo, Hegel rechaza la interpretación romántica de Jacobi que, en consonancia con el espíritu luterano, entiende que el hombre decide sobre el contenido de sus deberes, a partir de la certeza con que se le imponen. Las consecuencias políticas de estas posiciones son inevitables y relevantes. La divisa de este romanticismo, que Jacobi propicia, es que la ley está hecha para el hombre, no el hombre para la ley. Esta máxima quiere decir que el hombre es soberano para reconocer qué puede ser una ley para él. De ahí que la ley, en el fondo, no tenga necesidad intrínseca ni contenido propio. Ahora bien, esta determinación del ser humano como soberano respecto a la ley choca con la llamada de atención continua de Hegel para observar las mediaciones y sus manifestaciones históricas. El hombre no ha llegado a esta conciencia de soberanía como un dato antropológico. Se trata más bien de un fruto de la evolución histórica, fruto de un devenir que tiene como premisa las formas de ser históricas de un pueblo, de unos hábitos éticos y de una reelaboración de los contenidos culturales de otros pueblos. Así que toda ley concreta y positiva está sometida a la dignidad del hombre, pero el hombre mismo ha obtenido su dignidad de las mediaciones históricas en las que siempre ha existido una ley. Intentar lanzar esta soberanía de la subjetividad cierta de sí misma contra el movimiento histórico con sus objetividades es la prueba de fuego del fanatismo. Esto hace decir a Hegel que, al contrario de lo que afirmara Jacobi, es "más verdadero decir que el hombre está hecho por ley y vale más por ella que decir que la ley está hecha por el hombre y vale por él" [WH. IV, 451].

Una vez más, Jacobi aquí es testigo de una conciencia espiritual, pero afirmada bajo la forma de la inmediatez. Sus certezas son verdaderas, pero ha olvidado el proceso de sus mediaciones. A esta forma de pensar Hegel la llama "Geistesreiche", literalmente "rica en espíritu", más bien ingeniosa, por cuanto goza de las certezas del espíritu, pero no goza del concepto; no son pensadas en su necesidad, sino meramente afirmadas en su disfrute subjetivo [WH. IV, 456]. Cualquiera que lea su obra, dice Hegel al final de la reseña, puede disfrutar y aprender en este diálogo con un espíritu noble, del que se pueden recibir estimulaciones múltiples, profundas y plenas de sentido. De esta manera, Hegel intentaba disculpar, aunque no pasaba por alto, las acusaciones que Jacobi había lanzado a Fichte en relación con su ateísmo. Consideraba que Jacobi no había tenido hacia el idealista la consideración que, por ejemplo, había tenido con Spinoza. La reseña, desde luego, acaba con un recuerdo a Hamann, sobre quien Hegel habría de escribir todavía un magnífico estudio unos años más tarde. Y el sentido de este final viene a decir lo siguiente: si Jacobi amaba a Hamann como el hombre del espíritu, ¿por qué no siguió su sentido de la unidad viva de contrarios, de esa unidad plenamente afirmada de Dios y de hombre que es la definición más precisa del espíritu? Si la divisa de Hamann era "omnia divina et omnia humana", ¿por qué no siguió Jacobi, que lo vio morir y le dio su casa, su sentido del conocimiento de Dios más allá del sentimiento y de la certeza inmediata? Hegel nunca dejará de pensar que en esta incapacidad de penetrar en la profunda filosofía de Hamann, Jacobi dejó pasar la ocasión de unificar la dialéctica y el concepto como las formas oportunas de pensar lo absoluto.

En todo caso, con esta reseña, Hegel reivindicaba la profundidad verdadera en la interpretación de Jacobi, frente a sus propios discípulos. Aun cuando esta aproximación podía serle útil para una futura carrera por las tierras del Sur o para presentar su propia filosofía como resumen de la verdad de la época, Hegel era sincero a la hora de identificar el valor y los límites del autor. Lo decisivo para Hegel residía en romper con la forma sustancialista de pensar, propiciada por el entendimiento, educada en la mera reflexión sobre las cosas inertes y estables. Creer que todo lo real podía ser pensado como el entendimiento piensa las cosas finitas era un absurdo. Lo absoluto no era sustancia, ni nada fijo, estable, muerto. Era una naturaleza siempre en tránsito hacia al sujeto, esa vida que producía objetos como el punto de apoyo para las reflexiones sobre ellos y para la elaboración continua del concepto. A pesar de no poder pensar lo absoluto de otra forma, Jacobi lo identificó como Tú de Dios; como un espíritu, sólo que como un espíritu ajeno y otro. Hegel ahora lo identifi-

caba como eso mismo que nos constituye y que reconocemos tan pronto nos damos cuenta del largo trabajo que el espíritu ha impulsado hasta llegar a ser nosotros. No era un Tú ajeno a nuestro yo, sino lo que tras largas mediaciones permitía que nos llamásemos yo con alguna verdad y necesidad. En todo caso, al salir hacia Berlín, Jacobi dejaba de ser el elemento central de referencia de Hegel. Sin embargo, Schelling, que continuaba por entonces en las regiones del Sur, en Baviera, todavía tenía que llevar con él una amarga polémica.

2.3. Hegel: la *Enciclopedia* y la lógica

2.3.1. *La filosofía de Hegel en su especificidad*

Pero sin ninguna duda, el gran trabajo de Hegel antes de llegar a Berlín no fue ni las series de aforismos de la *Propedéutica*, ni la reseña de Jacobi, ni la crítica de las relaciones políticas en su Württenberg natal. El gran trabajo de Hegel de esta época fue el sistemático. En él recogía no sólo el largo esfuerzo escolar, sino que resumía el laborioso proceso de su pensamiento desde 1800. Así fue como en 1812 vio la luz en Nüremberg el primer libro de *La Ciencia de la Lógica*, el dedicado a la doctrina del ser, para entregar en 1813 el segundo libro, dedicado a la lógica de la esencia, y ofrecer en 1816, todavía antes de ir a Berlín, el tercer libro entregado a la lógica del concepto. Nosotros no podemos en esta exposición entregarnos a la tarea de exponer la lógica de Hegel. Pero debemos dar una idea del sistema en el que por fin, desde las viejas críticas a Kant, se veían cumplidas las aspiraciones del idealismo. La lógica era la parte fundacional del mismo. Las otras dos partes debían mucho al sistema tal y como lo había establecido Schelling a principios de siglo: una trataba de la naturaleza como encarnación de las categorías de la lógica en el elemento por completo ajeno al pensar, y la otra trataba del regreso de esta naturaleza al elemento del pensar, a través de las mediaciones del espíritu. Con ello, la similitud del sistema definitivo de Hegel y el que profesaba Schelling hacia 1801 es muy fuerte. Sólo que donde Schelling situaba su metafísica, alrededor del principio absoluto como indiferencia, Hegel proponía la ciencia de la lógica, como estructura formal del proceso desde el ser a la idea, estructura que se cumplía tanto en la naturaleza como en el espíritu. Este esfuerzo sistemático es el que refleja la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, con la que seguía las lecciones para sus alumnos.

Esta obra vio su luz en Heidelberg en mayo de 1817 y conoció dos ediciones más antes de la muerte de su autor. La segunda fue en 1827 y la terce-

ra en 1830. Su estructura, como ya hemos dicho, era la siguiente: una introducción, la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Puesto que hemos dejado para el último capítulo la exposición de los tópicos centrales del pensamiento de Hegel, en la plenitud de su madurez, aquí no expondremos de forma pormenorizaba las tesis de este libro, sino que nos contentaremos con dar a conocer al lector su estructura, de forma que se comprendan los puntos centrales en los que Hegel identifica su propia filosofía frente a las demás filosofías de su época. Y esto en cada uno de los elementos de su índice. En cierto modo, las introducciones y prólogos se esfuerzan por lanzar puentes por los que hacer transitar a los hombres desde el punto de vista común hasta el punto de vista filosófico adecuado al nuevo sistema. Este punto se interesa por los supuestos del sistema, no tanto por los principios últimos, sino por sus puntos de partida en relación con el mundo efectivo. La voluntad de Hegel es distanciarse de las ofertas de Reinhold y de Fichte respecto al supuesto último de toda la filosofía, en tanto que ambos pretendían partir de un principio autoevidente. La parte dedicada a la lógica incluye una fundamental serie de reflexiones sobre las diferentes posiciones del pensamiento frente a la objetividad, y en ellas Hegel da la clave para comprender cómo se diferencia su filosofía del racionalismo anterior, del empirismo, de la filosofía de Kant y de Jacobi. Desde aquí deberemos concluir el sentido de la lógica de Hegel, que por debajo de su inmensa complejidad conceptual alberga claves de un formidable interés. Los dos objetivos finales aspiran a dar una noción de lo que es para Hegel la naturaleza y el espíritu. En el próximo capítulo expondremos de manera más concreta los tópicos centrales de su pensamiento acerca del espíritu y las formas de su objetividad.

2.3.2. *¿Cómo ganar el punto de vista filosófico?*

Es curioso que para Hegel el único punto de partida real de la filosofía siga siendo el mismo que para Aristóteles. Se trata del amor serio por el conocimiento *superior*, en el que el hombre proyecta su sentido de la dignidad [E. 84]. Me parece que este punto de partida merece alguna reflexión. Como puede verse, el énfasis está en la dimensión superior del conocimiento y en el hecho de que ahí resida la dignidad. Esto significa que el hombre está instalado en un conocimiento inferior, y que este conocimiento inferior es de naturaleza más bien indigna. En efecto es así: todos estamos instalados en una especie inferior de conocimiento, eso que Hegel llama las certezas subjetivas, todo aquello que como

contenido de conciencia tenemos a la mano en nuestra vida cotidiana. Éste es nuestro haber inmediato, y cualquiera se muestra inclinado a decir que de este tipo de contenidos tiene una experiencia. Al estar basada en las evidencias que le proporcionan sus sentimientos, sus creencias, sus valores, esta experiencia bien puede ser carne de la carne del hombre, lo que cada uno está inclinado a considerar como su propia realidad, inseparable de la realidad de un mundo [E. §6, 105]. En relación con este tipo de contenidos siempre hay autores que lo sistematizan, lo reúnen, lo recogen y lo dan a sus contemporáneos en una forma paradigmática, que constituye una especie de sentido común. "Por ello, los escritores, predicadores, conferenciantes, que cuentan a sus lectores y oyentes cosas que éstos ya saben de memoria, que les son habituales y se comprenden por sí mismas, resultan los más comprensibles de todos" [E. §3, 104].

¿Por qué todo esto desconoce la dignidad del hombre? Desde luego porque la certeza no es todavía la verdad. Resulta claro que al establecer esta diferencia, Hegel estaba ofreciendo una interpretación del cristianismo. Para la filosofía, el espíritu de fe, de certeza no era suficiente. Era preciso pasar al espíritu de la verdad. La diferencia consiste en que cualquier cosa puede ser, en la vida cotidiana moderna, objeto de una certeza. La soberanía del espíritu humano, que había quedado patente con la propuesta de lo interesante como categoría central del mundo moderno –la obra de F. Schlegel– reconocía que la decisión acerca de lo que el sujeto aceptaba como contenido propio de su conciencia era arbitrario. Hoy hemos llegado a experimentar este fenómeno de la manera más extrema. Cualquiera se siente legitimado a profesar una fe, una creencia en algo, incluso la más extravagante, meramente porque está en su mano hacerlo.

Para Hegel esta vida de los hombres no era auténtica vida. Lo que esta conciencia tenía como haber no era un autentico haber. Estos hombres, vinculados a una creencia legitimada por la mera fuerza con que se creía, desaprovechaban la forma de la humanidad. En el fondo, tal manera de vivir supone que el hombre tiene libre disposición sobre el contenido de su fe, que puede creer cualquier cosa, y que para ello no es necesario trabajo alguno ajeno al decir simplemente "sí creo". Todo esto, cuando se relata así, tiene algo de monstruoso, ciertamente. Lo que no emerge nunca en esta forma de vida es la pregunta acerca de la verdad de eso que creemos. Y esta pregunta era la que prometía al hombre, desde la predicación cristiana, la libertad y la dignidad, la vinculación no a cualquier dios, sino al verdadero. Mas para identificar de entre nuestras certezas la que puede ser verdad, el hombre necesitaba llevar adelante un trabajo y un esfuerzo, que es propio de la filosofía. Ahora tenía sentido la apelación al amor a la verdad: en el fondo se trataba de no que-

darse contento con la mera vida anclada en las representaciones que tenemos en nuestro haber, sino sólo entregárselo a quien lo mereciera. Esa investigación está vinculada a la dignidad: no debemos vincular nuestro destino como hombres a la primera representación que se presente a nuestra conciencia. Debíamos tenernos en algo más, sabernos dueños de algo más relevante que sólo puede entregarse a lo verdadero, que no puede dilapidarse creyendo en cualquier cosa.

Como es obvio, todo esto es muy edificante, pero no nos hace avanzar un ápice más en nuestro camino. Sin embargo, nos sitúa en la escena en la que es relevante la filosofía. Hegel entiende que en la vida cotidiana el hombre dispone de representaciones, pero no dispone de conceptos. Las representaciones dan certezas, los conceptos son la forma de la verdad. El camino de la filosofía recorre el tramo de unas a otros. Ese camino se inicia con la reflexión sobre las certezas del presente. Las representaciones pertenecen casi al territorio de la animalidad humana. Generan sentimientos de la misma manera que pueden tenerlos los animales. Pero reflexionar es iniciar el camino hacia la verdadera vida. Sin embargo, Hegel diferenciaba dos cosas aquí: un asunto es reflexionar sobre estos sentimientos y representaciones hasta determinarlos y penetrarlos por medio de conceptos; y otro, tener conceptos tan determinados que den conocimientos por sí mismos. Una cosa era pensar nuestros sentimientos y representaciones y otra cosa era pensar nuestros conceptos mismos y conocer con ellos. Aunque la reflexión era el camino inevitable, en un primer momento seguía dependiendo de los contenidos que le ofrecía el sentimiento, mientras que en el segundo el propio pensar ofrecía el objeto y permitía el conocimiento. Sólo este último grado era la filosofía; a saber: "Un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer y precisamente conocimiento concipiente" [E. §2, 100]. La mera reflexión sobre sentimientos y representaciones era más bien esa forma imperfecta de filosofía que conocemos como Ilustración, siempre dependiente del contenido que le brinda la vida cotidiana y el sentido común. La verdadera filosofía, aunque integraba esta dimensión reflexiva, acababa superándola: al reducir todo contenido inmediato a su contenido conceptual, la verdadera filosofía no aceptaba nada como ajeno, dado, intuido o sentido, sino que trabajaba con conceptos que ella misma había formado a lo largo de su propia evolución. Esto era el trabajo del pensar, no el mero reflexionar. Lo que para la conciencia inmediata se presenta como algo dado, para el pensar filosófico es cristalizado de los conceptos con los que la especie humana trabaja en la historia y sólo puede ser juzgado desde la apropiación de ese trabajo histórico.

Por eso la filosofía no se podía quedar con las representaciones, ni podía ser impaciente. Las representaciones intuitivas de la vida cotidiana no son sino metáforas de los pensamientos y de los conceptos, simbolizaciones provisionales o inmediatas de ellos. Si se pretendían agarrar en su presencia inmediata en nuestra vida, se deshacían pronto como agua entre las manos. Sólo alcanzaban profundidad cuando se perseguían las secuencias históricas conceptuales con las que se habían elaborado. Por eso no se podía tener prisa a la hora de leer la realidad presente. Por eso era tan importante eliminar la idea, generalizada por la Ilustración, de que para la filosofía era "superfluo estudiar, aprender, esforzarse" [E. §5, 105], como si el verdadero saber lo tuviéramos a la mano sólo con reflexionar o abrir los ojos. Para Hegel ése era el paso decisivo: de ver las realidades de nuestra vida como núcleos sólidos, teníamos que pasar a verlas como conglomerados de capas conceptuales depositadas por la historia. Hacernos con la realidad era identificar esos estratos conceptuales, tener la historia del concepto que se presentaba en ella, como si todas esas dimensiones, en el fondo secuenciales, se concitaran en una superposición contemporánea.

Esto lo describía Hegel como el paso de la noción de *Realität* a la noción de *Wircklichkeit*. El castellano, que tiene aquí menos matices, puede traducir estas dos palabras por realidad. Hegel, sin embargo, diferencia profundamente: una cosa es la realidad como lo que tiene a mano el sentido común, conjunto de representaciones de nuestro haber y a nuestra disposición inmediata, y otra es el destilado del presente visto a través del trabajo del pensar y del conocer conceptual. A la primera realidad se la puede llamar el fenómeno, lo que aparece, lo que forma parte del ser que se afirma pura y simplemente ante nosotros. Pero de este haber podemos hacer el objeto del conocimiento conceptual, podemos identificar las dimensiones conceptuales que un largo pasado ha venido acumulando sobre ella, podemos entonces hallar el contenido conceptual exclusivo que vive y opera en nuestro presente. Entonces identificamos esta realidad no en lo que tiene de fenómenos inmediato, porque sus capas conceptuales no están a la vista, ante los ojos, sino ocultas en su sentido. Identificamos esta realidad en lo que tiene de pasado conceptual. Esto es lo que Hegel llama esencia, lo que conceptualmente es una cosa. Al conocer esta esencia conceptual, la realidad es realidad efectiva, la *Realität* es *Wircklichkeit*. Entonces nuestra experiencia de la realidad es completa: no sólo con los fenómenos, sino con la razón que todavía habita en ellos y que reclama en nosotros el trabajo de la razón. Pues un contenido conceptual sólo puede ser contestado, mejorado, elaborado, desde una repuesta conceptual. Así, identificamos conceptos en el fondo de los fenómenos, y descubrimos el diálogo que

la razón ha tenido con su propio trabajo a lo largo de la historia y que ahora, desde nuestra conciencia, reclama su continuidad.

Por eso Hegel podría decir que lo racional es lo efectivamente real y que lo efectivamente real es racional. No quiso decir nunca que lo presente e inmediato sea racional, que lo manifiesto lo sea. No quiere decir que nuestro presente, por el hecho de ser presente, sea racional. No pretende bendecir el presente. Al contrario, ha mostrado que el origen de la filosofía es una negación de esa inmediatez. "El pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente" [E. §12, 115]. Lo propio de la filosofía es una sensación de menesterosidad mientras se viva con lo inmediato. A Hegel le interesa mucho más llamar la atención sobre un núcleo racional que tiene todo presente, núcleo que es preciso identificar si queremos superar esa sensación de no tener nada. Para ello debemos descubrir la dimensión histórico-conceptual –con todos sus estratos de profundidad temporal– que se esconde tras la superficie aparentemente lisa y horizontal del presente y sus conexiones necesrias. Esto nos daría la realidad efectiva, la que viene heredando consecuencias y produciendo consecuencias, la que viene determinando desde un largo aliento el tiempo presente.

A esto que es racional, que es realidad efectiva, ya lo he dicho, se accede identificando en el presente las tendencias que responden a profundos movimientos históricos, a tendencias que se vienen forjando en el lento proceso de siglos. Por eso, se reconoce no desde el mero estar ahí, en su presencia, sino desde una conciencia de necesidad que es característica, como luego veremos, del pensamiento de Hegel. Debemos coger este punto con fuerza: el contenido conceptual de la realidad no se hace visible desde ningún procedimiento mágico, sino desde la apreciación de que determinados movimientos de la realidad se imponen con la fuerza de esos desplazamientos tectónicos que, aunque no sean visibles para un observador puntual, lo son si observamos grandes períodos. Los conceptos eran las herramientas de observación a largo plazo, y mantener la memoria de los filósofos era la forma de narrar esa misma observación de tendencias a largo plazo. Así que, en cierto modo, se accedía a los estratos conceptuales de las cosas presentes cuando se accedía a la memoria de la filosofía y de sus filósofos. Con esa memoria se descubría que, tras cada realidad inmediata, había una larga historia de conceptualizaciones, una lucha por pensarla de la manera más determinada, un diálogo continuo entre pensadores y pensamientos. Y esto desde lo más simple, desde la extensión, hasta lo más complejo, el pensamiento de la vida. En el fondo, nuestra verdadera situación era que, por donde mirásemos, no teníamos sino reflejos conceptuales lanzados por el pasado histórico, por el pasado de la filosofía. Sin apro-

piarnos de ese pasado, nuestro presente era literalmente como un conjunto de metáforas sin significado.

Por eso, las verdaderas líneas de fuerza del presente, las que alentaban hacia el futuro, quedaban registradas únicamente en el libro de la filosofía, no en las percepciones de los hombres del presente. Por eso conocer el pasado de la filosofía, en todo su devenir, era necesario para identificar los estratos temporales del presente, su profundidad, y así identificar los que ya eran resto inerte, de los que todavía encerraban potencia y vida. De ahí que no sea sorprendente que, hacia el final de la Introducción de la *Enciclopedia*, en su §13, Hegel introduzca una reflexión sobre la historia de la filosofía que me parece desveladora. En ella se muestra cómo la historia de la filosofía, como historia externa, es el verdadero principio de la filosofía sistemática. En el fondo, los filósofos son los testigos del amor a la verdad y de una forma de vida digna. "La historia de la filosofía muestra en las diversas filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los principios particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente ramas de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofía anteriores." Así que finalmente, la identificación en el presente de la necesidad, de la razón, del concepto, no era sino mediar la realidad del presente desde las líneas de fuerza que se muestran en la reconstrucción interna de la historia de la filosofía. Esto es tan así que se puede decir que esa misma reconstrucción interna de la historia de la filosofía ya es la filosofía. "El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquel rasgo extrínseco de la historia, es decir, se presenta puramente dentro del elemento del pensamiento" [E. §14, 117]. Esas filosofías, sin embargo, podían reconstruirse en la medida en que poseían sus propias líneas de fuerza, sus propias convergencias. Todas ellas, en el fondo, tomaban el testigo unas de otras y elaboraban los mismos objetos. Esas convergencias de todas ellas eran las ideas, la de Dios, la de mundo, la de alma. Pero por encima de todas estas convergencias concretas, todas ellas aspiraban a algo todavía más común: a pensar lo absoluto, a ofrecer un sistema. Si nos hacíamos con esta pretensión de sistema, entonces era realmente irrespirable una mera vida consciente detenida en lo inmediato, en los elementos particulares de nuestra existencia. En ello todo estaba dislocado, suelto, disperso: nada reconciliado, unido, vinculado. Ningún fenómeno parecía referirse a otro y de esta manera el mundo era un conjunto de impresiones sin fondo ni figura. Cuando se disponía de memoria de las filosofías se tenían no sólo preguntas, sino estrategias de vinculación entre

todos los contenidos esenciales del presente. Tras el recorrido por la escala de la historia de la filosofía, por esos conceptos e ideas que el pensar había elaborado por sí mismo, buscando la verdad, el filósofo volvía a la caverna del presente y proyectaba su mirada, que permitía distinguir la luz de la realidad efectiva de las sombras de la mera realidad. La filosofía, decía Hegel, era un círculo que regresaba a sí. Con ello, Hegel no ofrecía sino una conciencia muy profunda del valor de la filosofía para comprender el mundo occidental.

Es muy importante darnos cuenta de la relevancia ética de esta noción de la filosofía de Hegel. En realidad, su crítica a la Ilustración era aquí decisiva y de un amplio futuro. En la medida en que el mundo del presente se considerase como un mero objeto dado de representaciones, el sujeto humano estaría dispuesto a considerarse como enteramente superior a la mera representación. Éste era el origen de las dualidades ilustradas. Si el sujeto percibía en sí una dignidad y una libertad, no encontraba en el mundo externo nada que pudiera levantarse como un obstáculo a sus pretensiones. La moralidad ilustrada oponía así un deber ser, pleno de legitimidad, a un ser fenoménico carente de ella. El universo moral de la Ilustración, para explicar por qué el bien no se realizaba, tuvo que pensar la existencia de una voluntad perversa, de un sujeto anclado en el mal, voluntariamente indispuesto con el bien. El tratamiento que merecía este sujeto perverso era el terror, la destrucción y la muerte. Con ello, desde luego, en el mundo del fenómeno no había manera de distinguir entre el bien y el mal. Esto fue evidente para todos en el momento de la Revolución Francesa. Hegel rechaza esta visión revolucionaria de las cosas. En el seno del fenómeno había una necesidad y una esencia. El sujeto finito no tenía poder sobre todo ello. Carecía de sentido que fingiera deberes, ideales, exigencias ante esta realidad. En cierto modo, la realidad no era ese vacío inerte en el que el sujeto podía soñar una omnipotencia que jamás tuvo. Ahora, si de verdad quería actuar, el sujeto tenía que reconocer la realidad, los condicionantes necesarios que le imponía. El deber ser no podía ser unilateralmente fingido por el sujeto, sino elaborado entre él y la realidad. Si ésta no era reconocida, el sujeto se estrellaría contra su muro. Lo que estaba disponible en la realidad era más bien una posibilidad concreta, siempre en el seno de las líneas de fuerza de una necesidad que avanzaban con más capacidad de coacción de la que los sujetos particulares podían generar en su contra. Lo ético no era así algo independiente de lo epistemológico. No es algo que dependa de la libertad absoluta del sujeto, ni de la propuesta de un deber ser abstracto y descarnado: aspira más a bien a realizar la potencia de lo real, y ante ella se debe ser responsable, no ante un fantasma de deber que cuenta con la

nada de la realidad. Esa nada es la representación de la ignorancia. Desde ella, el deber es estéril.

2.3.3. *La ciencia de la lógica*

Desde lo dicho, podemos comprender que la parte lógica del sistema se sitúa entre dos dimensiones. Por una parte, la lógica reconstruye en el puro pensamiento el camino de pensar en su esencialidad. En este sentido, la lógica es el destilado supremo de la historia de la filosofía, abstrayendo no sólo del devenir accidental de las filosofías, sino también del devenir en el sentido temporal. La lógica no tiene nada que ver con el tiempo. Su necesidad no es sucesión, sino mero despliegue de categorías desde la más simple hasta la más compleja. A su vez, lógica no es sino la mirada autoconsciente sobre este mismo camino de necesidad, suprema autoconciencia, fundamentación del proceso de escribir el propio libro del pensar. En la lógica están recogidos y elevados a una estilización plena cuantos elementos de necesidad se puedan describir en el curso del pensar dado en el tiempo. Es como si todo lo que se hubiera pensado por los diferentes filósofos, ahora se hiciera pensamiento de un único filósofo, que para nosotros es Hegel, pero para Hegel era el pensar mismo. Por eso, lo que une todos los desarrollos de la lógica es "el pensar en cuanto actividad [...], lo universal activo y precisamente lo que se activa" [E. §20, 126].

Pero desde el punto de vista del presente, la lógica nos ofrece, dice Hegel, "la forma absoluta de la verdad" [E. §19, 126]. Esto quiere decir que la lógica nos ofrece, en cierto modo, el conjunto de caminos por los que podemos penetrar la inmediatez que se nos ofrece a la mano en la vida cotidiana. Estos caminos son otras tantas vinculaciones o preguntas que hacemos a la realidad para transformarla en realidad efectiva. Si alguien en el momento presente nos habla de un ser como lo más rotundo y respetable, por ejemplo, nosotros, armados con la lógica, le diremos que justamente esa apelación es la más vacía y que por sí misma nos condena a la pasividad de la intuición. Si queremos penetrar lo que tiene de verdad esa apelación, reclamaremos que se nos identifique en su existir, y desde entonces propondremos que se diferencie en ese existir de otros y que por tanto se individualice. Pero no contentos con ello, veremos que hay muchas formas de identificación, y que la más sencilla es la cantidad. Como es obvio, no nos quedaremos contentos con ello y propondremos que se nos presente una respuesta sobre otras formas de identidad, y no meramente aquella basada en la cantidad, o en el grado. Si queremos reco-

nocer un fenómeno en su verdad tendremos que identificarlo sobre la base no de su mero existir, sino del fundamento de su existencia y, por lo tanto, en relación con otras relaciones, sustancias, causas, etc. La lógica de Hegel, ya lo he dicho, tiene una estructura muy profundamente semejante a la *Crítica de la razón pura*, y en tanto que órgano absoluto de la verdad es un arma para no quedarse en la mera inmediatez de lo que tenemos a mano. Por eso puede decir Hegel que "ese producto de la actividad del pensar contiene el valor de aquello de lo que se trata, lo esencial, lo interior y verdadero" [E. §21, 129]. Cada uno de los caminos de la lógica ofrece así determinaciones esenciales de las cosas, y sin ellas la mirada va errante sobre la superficie de la realidad.

Para que esta función de la lógica pudiera aceptarse, era preciso cambiar profundamente la noción de realidad, como ya hemos visto. De pensar que la realidad era un núcleo duro de materialidad, debíamos pensar la realidad en su verdad como un conglomerado de pensamientos. Esto quiere decir que deberíamos alterar nuestra metafísica, en tanto comprensión de la relación entre el pensar y la realidad. Hegel pensaba que la verdadera idea de esta relación se había preparado a lo largo de toda la modernidad, con la evolución de las cuatro filosofías fundamentales: el racionalismo, el empirismo, la filosofía crítica y la filosofía de Jacobi. Al destacar estas filosofías como sus antecedentes inmediatos, Hegel proponía su filosofía como la culminación de este camino moderno. Con ello, no era preciso proponer una historia de la filosofía como mediación a la lógica, sino un proceder más reducido: bastaba con proponer la lógica interna de la filosofía moderna, la reconstrucción de su camino. Con ello, las apelaciones a la inmediatez de la certeza, llena de los contenidos de conciencia que tenemos a mano, representaba un abandono de las tensiones de la modernidad y de su trabajo.

Hegel ha escrito una de las páginas más decisivas para abordar su filosofía en esta narración sobre las diferentes posiciones del pensar en relación con la realidad. De manera magistral, en un rodeo que se evita pasar a través del largo camino desde los griegos hasta la Reforma, Hegel ha proyectado todo el pasado de la historia del pensar sobre el esquema de la metafísica racionalista. Desde cierto punto de vista, el racionalismo ancla en un proceder ingenuo ya propuesto por Parménides: cree que el pensamiento conoce la realidad, que pensar y ser son lo mismo. El racionalismo alberga la fe de que el pensamiento penetra la realidad y la ofrece a la subjetividad en su nitidez, claridad y evidencia. Ésta fue la creencia de los tiempos anteriores al empirismo y a Kant, pero sigue siendo la visión del sentido común. Lo propio, lo que permanece inconsciente en esta visión de las cosas, es que el racionalismo no conoce como pensar sino

la operación del entendimiento. Esto significa que todos los contenidos conceptuales de su pensar han emergido de la reflexión sobre los entes finitos que la conciencia común tiene a mano. El entendimiento convierte en un ente finito todo lo que piensa, con independencia de que los objetos que trabaje sean propios de la razón. Como se puede ver, lo propio de la metafísica racionalista reside en la creencia acrítica de que los conceptos del entendimiento valen para las ideas de la razón y, desde este punto de vista, Hegel no hace sino repetir la crítica de Kant. Como los conceptos del entendimiento son muy eficaces para pensar los objetos de los sentidos, el racionalismo piensa que tienen la misma eficacia para pensar lo absoluto. Así hacen de lo absoluto un ente finito más.

De la misma manera que el entendimiento conoce las cosas haciendo de ellas una síntesis de predicados, considera que puede conocer lo absoluto amontonando predicados. De este modo, no sólo pretende captar lo absoluto con conceptos que son internos al modo de vida finito, sino captarlo como si fuera un ente finito más, un sujeto dado y acabado [E. §30, 135], con lo que se negaba su carácter absoluto propiamente dicho. Como se puede entender fácilmente, esta acumulación de atributos finitos sobre lo absoluto es la forma menos adecuada de su conocimiento. De esta manera todos los predicados que se puedan proponer "se muestran inadecuados a la plenitud de la representación de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc., a la cual no agotan de ninguna manera" [E. §29, 135].

La estrategia que tiene a mano el entendimiento para pensar los objetos de la razón, y para así calmar esta insatisfacción, reside en predicar de lo absoluto justo aquellos predicados que son negaciones del mundo de los fenómenos. Así, decimos que Dios es eterno, queriendo decir con ello que no es un ser temporal. Parece que de esa forma decimos algo concreto. Pero el concepto de eternidad tiene como contenido verdadero sólo la negación del tiempo. Conviene sin embargo reparar en la clave del asunto. No se trata de que por amontonar predicados finitos negativos no acabemos agotando un contenido absoluto. Es que al hacerlo así, sólo adherimos predicados externos, recogidos de la mera reflexión sobre las cosas, a un ser que ya damos por supuesto que conocemos en la identidad de su ser y de su existencia. Suponemos que Dios ya es algo, lo tenemos identificado en su propia sustancialidad y sólo tenemos que ver lo que es. Esto que es sería meramente la negación de los seres finitos.

El pensamiento pronto encontró que este proceder reclamaba decisiones. Por una parte, pretendía conocer algo positivo mediante conceptos que eran meramente negativos. Por otra, pretendía conocer separando atribuciones de las cosas finitas, negándolas y proyectándolas externamente sobre lo absoluto.

De esta forma, hacía del conocimiento una mera enumeración de atributos que, en su acumulación contingente, no podía aspirar a una totalidad. A lo más que puede llegar este procedimiento, dice Hegel, es a "una completud empírica, pero no a la verdad y necesidad de esas determinaciones en sí y para sí" [E. §33, 136]. Pero había más. En la medida en que la negatividad no tenía un sentido preciso, lo que se pretendía atribuir a lo absoluto no era muy claro. Las cosas finitas son temporales, desde luego. Sabemos de ello porque las vemos sólo relativamente permanentes, como sustancias fenoménicas. Si decimos que algo es eterno, ¿queremos decir que es ajeno al tiempo o que es absolutamente permanente? Lo mismo podemos preguntarnos cuando decimos que el alma es simple. ¿Queremos decir que es la mínima extensión posible, el átomo verdadero, o bien que a ella le es ajena la extensión? Y cuando decimos que el mundo es el ámbito de lo absolutamente necesario, ¿queremos decir que es el ámbito continuo de la necesidad que vemos en el mundo, o bien que esa necesidad no hace sino desplegar una idea a priori de la que aquélla es su fenómeno? Pero en este caso, ¿qué diferencia habría entre esa necesidad y la libertad? Con ello, la propia ambigüedad de los predicados genera una dualidad de sentido. Con ello nos quedamos realmente sin nada que atribuir a lo absoluto, pues en el fondo le atribuimos predicados contrarios. Como se ve, una vez más estamos en Kant y en sus antinomias y paralogismos como método para descubrir la inadecuación de la predicación del entendimiento a los objetos de la razón.

Éste es el dogmatismo al que necesariamente conduce la metafísica racionalista. Puesto que las atribuciones finitas tarde o temprano tienen que pasar a ser negativas, y puesto que las atribuciones negativas son necesariamente plurales y equívocas en su sentido, el entendimiento pronto descubre que puede atribuir afirmaciones opuestas y que de entre ellas una tiene que ser verdadera y la otra falsa [E. §32, 136]. Ahora bien, en la medida en que no tiene sino atribuciones externas, finitas y plurales a las que acudir, el entendimiento no tiene más razón para apostar por una que por otra y, así, elige de forma arbitraria. Esa arbitrariedad es lo propio del dogmatismo. En el caso del asunto de Dios esto se puede ver de la manera más clara en la ambigüedad del propio concepto: o bien consideramos a Dios como la misma cosa con el mundo en la plenitud de su presencia, una especie de ser no-finito compuesto por la totalidad de los seres finitos, una eternidad que es permanencia del mundo, y entonces tenemos el panteísmo; o bien consideramos a Dios como la negación radical del tiempo y del mundo, y entonces caemos en el dualismo, con lo que en fondo estamos haciendo de Dios algo finito, en contraposición con el mundo, aunque eminente, en tanto que es lo que no es el mundo. Si Dios es mera-

mente el mundo o si es algo ajeno al mundo, ambas son posibilidades dogmáticas. Decidir entre ellas es optar entre dos representaciones que en modo alguno rozan la verdad de Dios.

El empirismo surge de esta desesperación de que el entendimiento pueda penetrar en lo absoluto. Su reacción, sin embargo, consiste en atenerse a los predicados finitos que brotan de los seres finitos. De esta forma denuncia que tenga sentido cualquier predicado que no brote de la concreción y no sea exhibido por una realidad concreta e individual. A este encuentro único con lo presente en su singularidad se atiene el empirismo, y al hacerlo cree entregarse a la experiencia. En este sentido, el empirismo no va más allá de la metafísica, sino que la niega. En todo caso, él resta en lo que tiene de común con la metafísica: la atenencia a las representaciones procedentes de la experiencia finita de los objetos singulares [E. §38, 139]. Decepcionado de que con estas representaciones se pueda conocer lo absoluto, lo abandona. Pero el empirismo cree, y éste es el problema, que estas representaciones permiten conocer los objetos finitos.

Para Hegel no hay tal cosa. En cierto modo, esta actitud es igualmente metafísica pero de la mala. Podíamos decir de la peor, porque el empirismo no sabe nada de ella ni hasta qué punto está dominado por ella. La falla de todo el sistema reside en que eleva la percepción sensible al contenido de la experiencia. Tal operación es ilegítima, porque entre la percepción y la experiencia hay un profuso trabajo. El empirismo considera que el contenido de sus categorías "no debe tener de suyo ninguna otra significación o validez que no sea la que tomaron de la experiencia, ni debe tener tampoco ninguna justificación fuera de la interdependencia indicada en el fenómeno" [E. §38, 140]. A lo máximo que llega el empirismo es a darse cuenta de que entre la percepción y la categoría no hay sino una diferencia, en la que la subjetividad pone todo el trabajo que ella conoce: la universalidad. Afirmar el contenido de una percepción como universal es tener un concepto. Como tal, el concepto no tiene contenido distinto de la percepción, sino que meramente dice que esa percepción se puede repetir indefinidamente. El concepto no dice sino lo que es en su propia inercia, en su repetición.

Como es evidente, el empirismo más consciente, el de Hume, pronto se dio cuenta de que ese paso, desde la positividad individual de una percepción a la afirmación de una universalidad, no está a su vez apoyado por la percepción. De una mera sucesión de fenómenos A y B no podemos decir que A sea la causa universal de B. Para eso tendríamos que tener todos los datos y ocurrencias, lo que va más allá de lo que puede ofrecernos las percepciones indi-

viduales. Como sin embargo el paso a la universalidad, la constitución del concepto, es algo que el propio sujeto ha de hacer si no quiere perder las formas de su trabajo, el empirismo no se opone a ello, pero recuerda que está injustificado dentro de las premisas del sistema y que por lo tanto es una operación meramente subjetiva, un modo de ser de los hombres. Hume llamó a este trabajo del concepto costumbre o hábito, como si el hombre pudiera haber desarrollado otras costumbres y hábitos contrarios a ello.

La filosofía kantiana, la filosofía crítica, ha despejado ese error: el momento de la universalidad y de la necesidad es una parte de la experiencia, tan esencial como el elemento de la percepción. Y lo es por cuanto constituye un trabajo esencial de la subjetividad, no algo que bien podría ser de otra manera [E. §40, 142]. La filosofía kantiana ha mostrado que el pensar encierra necesidad. Pero ha seguido pensando que, frente al pensar, está la objetividad como una materialidad ajena igualmente necesaria. Por eso, la filosofía crítica no ha sido capaz de trabajar con un concepto que no esté apoyado por la materialidad de la percepción. De esta síntesis ha hecho Kant el único conocimiento. Desde este punto de vista, Kant ha comprendido la naturaleza conceptual de los objetos de la experiencia, pero ha limitado la función del concepto en relación con el contenido material de la percepción. Ha reconocido la dimensión construida de los objetos, pero sólo los de la experiencia. Sus únicos conceptos son las categorías, la estructura formal de todo objeto de experiencia [E. §42, 144]. Con ello, no ha agotado el sentido del pensar. Las categorías no pueden determinar ni pensar lo absoluto [E. §44, 145]. Al contrario, ellas dejan un residuo confuso y oscuro, impensado y límite: la cosa en sí. Con este paso, Kant no se dio cuenta de que construía en el pensar también su propio absoluto, sólo que lo construía como un pensar vacío y como un absoluto vacío. Así vació su sistema de esta instancia y profesó un ascetismo del pensar que no era sino un sacrificio. Él hizo de la idea, de lo que no era fenómeno, lo que limitaba la verdad de la experiencia y lo que nunca podía disfrutar de ella. Por eso, el ámbito metodológico de tratamiento de las ideas era la dialéctica, el mundo de la confusión y de la aporía. Ése era el ámbito de la metafísica misma. La esencia de esta crítica de Kant a la metafísica reside en que por principio intenta aplicar las categorías a realidades que no se dan en la percepción. Al haber despojado al pensamiento puro de la capacidad de conocer, evidentemente, Kant concluye que ninguna verdad es aquí posible. Para Hegel esta conclusión era más bien mecanicista y trivial.

Sin embargo, Hegel tiene una aproximación más plena de simpatía hacia Kant cuando reconoce que se dio "uno de los avances más importantes y pro-

fundos de la filosofía de los tiempos modernos" cuando se comprendió que la contradicción es una dimensión necesaria a la que tiene que llegar el entendimiento que se pone a pensar [E. §48, 148]. Esto es lo que sucede cuando el entendimiento piensa el mundo: que no puede sino pensarlo como necesario y libre, simple y complejo, todo y parte, eterno y temporal. Para Hegel este era el buen camino. Kant, sin embargo, lo malinterpretó al considerar la contradicción como índice de no verdad. Con sutileza, Hegel dice que Kant optó por la ternura hacia las cosas mundanas, como si no pudieran padecer mácula de la contradicción. A Hegel, por el contrario, le parecía el camino de la verdad descubrir que la entidad mundana era contradictoria, pues obligaba ciertamente a pensar de otra manera, a resolver estas contradicciones necesarias desde otra comprensión del pensar. Kant tenía que haber visto que lo antinómico se encuentra en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas. El elemento dialéctico no era, ni mucho menos, índice de falsedad, sino el proceso mismo de la nueva lógica. La estructura contradictoria del mundo mostraba que, como tal mundo fenoménico, no podía ser autónomo, ni verdadero. Tal cosa era insoportable e imposible sin disponer de un punto de vista absoluto. Kant era un tanto incongruente: reconocía el aspecto limitado, subjetivo, parcial del mundo fenoménico, pero al mismo tiempo pretendía dejarlo intacto como si fuera el absoluto. Su única prueba residía en que esto era adecuado al ser subjetivo del hombre finito. De esta forma Kant declaraba que hacía depender lo fenoménico de la dimensión finita del ser humano, una inconsecuencia radical, pues el ser humano era tan fenómeno como el mundo y su apelación a él no era sino una manera subrepticia de elevar el mundo fenoménico a absoluto.

Esto era especialmente claro en las pruebas de la existencia de Dios: se partía del ser contingente y, a través del pensar, se buscaba el ser necesario que explicara su contingencia. Kant se negaba a esta vía porque en el fondo, tomando el ser contingente como absoluto y su forma de darse como la única, nunca se transitaba al ser necesario. A lo máximo que se llegaba era al conjunto de todo lo contingente. Pero el conjunto de todo lo contingente no se traduce por sí mismo en necesario. En el fondo, Hegel acusaba a Kant de la misma incongruencia. Si partía de lo contingente, consciente de su falta de ser, no tenía sentido que dijese que no se llegaba a lo necesario porque esto no se podía dar bajo la forma de lo contingente. Esto se tenía que dar por supuesto. Si lo contingente era tal, no podía elevarse a forma única, ni darse, ni conocerse. El gran error era el mismo: "Querer conocer la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento" [E. §50, 152]. Lo mismo sucedía con

el llamado argumento ontológico. Kant argumentaba algo así: el pensamiento de cien millones es conceptualmente hablando lo mismo que cien millones en una maleta. Pero para mi cuenta corriente no es precisamente lo mismo. El pensamiento de los cien millones no implica la existencia de los cien millones. Lo mismo pasaba con Dios: pensarlo no implica su existencia. Kant decía que la perfección de un pensamiento jamás permite superar la forma pensamiento. La existencia era una alteridad radical al pensar. Hegel exclamaba indignado que era una barbaridad llamar concepto a los cien millones y una mayor todavía pretender que la forma de pensar y conocer la existencia de Dios sea semejante a pensar y conocer cien millones. Dios es un concepto diferente de todo lo que se da en el mundo fenoménico, cuya característica cierta es que, como todo lo finito, su existir es *distinto* de su concepto. Pero si tomábamos en serio que Dios fuera Dios, no podíamos echarle en cara que su ser y su concepto no sean como los de los seres finitos. Al contrario, se supone que ha de ser diferente. Y si pensamos que el fenómeno, en tanto diferencia entre concepto y existencia, es lo que no puede dar razón de sí, deberíamos entender que si Dios era algo, tenía que ser aquello cuyo ser y su concepto no están *separados*. Distinción no es lo mismo que separación. "Es mera inconsciencia no caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la presencia efectiva de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de las barreras sólo puede darse cuando lo que carece de barreras está de este lado, en la conciencia" [E. §60, 163]. Kant había hablado del mundo finito sin sentir la necesidad de mirar desde el otro lado, desde lo infinito. En su descarga podemos decir que él siempre pensó que la finitud era un dato originario. Hay razones, desde luego, para pensar así.

Kant nunca había roto ese dualismo propio del mundo fenoménico. Incluso su ley moral y el deber se oponía a todo el contenido de los deseos humanos, con lo que el formalismo no era abandonado en la filosofía práctica [E. §54]. Con ello tampoco podía mostrar jamás la necesidad de que la ley moral se cumpliera. Incluso cuando en la estética y en la biología había sido capaz de mostrar cómo una realidad concreta internamente se organizaba en relación con un concepto y movilizaba su contenido material por un fin ideal, como la belleza o la vida, Kant había establecido que esta organización no era sino una forma de juzgar del sujeto, que la realidad no cumplía en sí misma. Así que incluso allí donde Kant estaba en condiciones de pensar un fin, una idea, que penetra la realidad, la determina desde dentro, la encarna, había dado un paso atrás y había dicho que estábamos ante la misma necesidad de las categorías y que la finalidad no tenía valor objetivo. El hombre, una vez más, prefería hacer

de esta verdadera experiencia de la idea encarnada una especie de necesidad de su imaginación, una alucinación propia, antes que una realidad. Para Hegel ahí quedaba la verdad. Kant había estado a un paso de ganar la posición de Aristóteles y afirmar una verdadera finalidad inmanente al mundo, una finalidad que atravesaba el mundo fenoménico y que lo unía a un principio superior e ideal. "El principio de la finalidad interna retenido y desarrollado de manera científica habría conducido a otro modo superior de contemplar la finalidad", dicen los añadidos al §58. Kant sin embargo no fue tan lejos. Toda su filosofía estaba diseñada para atenerse al mundo finito y nunca se tomó en serio lo absoluto. En cierto modo, obedeciendo a una divisa de Protágoras, Kant había hecho del hombre medida de todas las cosas. En su descargo hay que decir que no hizo del hombre el absoluto, sino simplemente la fuente del criterio a que atenerse. El único punto en el que Kant fue más allá consistió en afirmar que un ser tan solitario y desvalido debía creer, para sobrevivir, que providencialmente estaría ayudado por la realidad para cumplir el deber, una creencia que sólo conquistaría intentando una y otra vez realizarlo. Tal concordancia de los eventos del mundo con nuestra moralidad era para Hegel un asunto accidental que podía iluminar la conciencia individual. Pero nada más.

Si se quería reconocer a Dios en el mundo sensible, objetivo, entonces teníamos que pensar en relación con todo lo real algo semejante a lo que pensábamos en relación con el todo de la vida. Aquí veíamos cómo los seres finitos se entregaban en su particularidad para que siguiera vivo el género; cómo unos géneros se entregaban internamente a la muerte en las garras de otros; cómo toda la materia viva se regía por metas que trascendían la vida de cada entidad, persiguiendo un bien que estaba por encima de todas ellas, pero por el que todas ellas, cada una en su concreción, luchaban. ¿Por qué no se podía pensar así la totalidad de las cosas: como si todas ellas encarnaran el camino hacia un bien superior, bien al que todas aspiraban en su parcialidad, al que todas se entregaban en su existencia finita, conscientes o no de que aquello por lo que se entregaban era muy superior a ellas? Y que por tanto, en ese esfuerzo por realizar ese fin, ellas mismas eran partes de ese fin, vida de ese fin, existencia de ese fin. Con eso no quedaba restablecido el dualismo. No queda aquí el mundo fenomémico y allí la idea, Dios, lo absoluto. Al contrario, durante un momento de su vida, lo finito formaba parte de lo que es necesario para que se realice el fin último, el bien, la idea o Dios. Al vincularse a ese proceso, los seres vivos realizaban su dimensión finita, existían, desde luego, pero en función de otra cosa, de la idea. De esta forma, la existencia de la idea implicaba la eliminación del ser de lo finito y su afirmación a la vez, y así se negaba el

punto de vista kantiano de que lo finito pusiera condiciones al aparecer de lo absoluto, cuando eso finito no era sino un momento de su existencia.

Por eso, a Hegel le parecía que Kant había andado especialmente cerca de su sistema con el asunto de la teleología. Pero al hacer de la idea de bien una representación subjetiva, había dejado la finalidad como una ficción. Había dejado las cosas y el mundo abandonados a la necesidad y había hecho del bien una alucinación subjetiva. Pero todo esto indica que la teleología es un punto desde donde conviene mirar el sistema de Hegel. En ella se acababan las dualidades. Todo ser era finito, pero llevaba en sí algo que lo trascendía en la medida en que estaba sometido a la teleología real de la idea. Todo ser era singular, pero en su seno servía a la universalidad de la idea. Puede pensarse como luchando por sí, pero éste es un punto de vista que no impide que luche sin saberlo por el bien. Todas las dualidades se mostraban carentes de autosuficiencia y de verdad. Eran necesarias en la medida en que la forma de relacionarse lo finito con lo infinito era la teleología. Éste es el contenido del §59, que a mí me parece programático: "Con arreglo al principio [de la finalidad interna], la idea en su ilimitación total consistiría en que la universalidad determinada por la razón (el fin absoluto, el bien) sería efectivamente realizada en el mundo y precisamente por un tercero; a saber: por aquel poder, Dios que siente y realiza por un igual este fin último, y en quien, como verdad absoluta, se resuelven por consiguiente aquellas oposiciones entre universalidad y singularidad, entre subjetividad y objetividad, y los opuestos se explican entonces como carentes de autosuficiencia y verdad".

Consciente de que Kant había convertido el mundo en una isla de seres finitos y condicionados, y sintiendo tal cosa como una cárcel, Jacobi entendió que la tarea de su vida debía ser mostrar al mundo cómo salir de ella y llegar de nuevo a Dios. Para ello se dio cuenta de que no podía hacer pie en ningún objeto condicionado. En la medida en que lo hiciera, cometía un absurdo. Si lo condicionado era el camino para llegar a Dios, entonces convertía a Dios mismo en algo condicionado, y además algo condicionado por lo condicionado mismo. Dios así pasaba a ser lo más bajo: lo dependiente de lo dependiente. Tal cosa era inaceptable para él y para cualquiera. En el fondo, Jacobi apreciaba la coherencia con que Kant se había negado a ese paso y por eso comprendió su posición como valiente. "Inmanente a este campo de lo finito no se puede encontrar, desde luego, al infinito; como Laplace ha dicho, él ha inspeccionado todo el cielo pero no ha encontrado a Dios. Como resultado último, lo universal vino a ser en este campo un conglomerado indeterminado de lo finito exterior, la materia; Jacobi, con razón, no le vio otra salida a este camino del puro avanzar entre mediaciones", dice Hegel [E. §62, 166].

Pero Jacobi entendió que el hombre es espíritu, esto es, queda constituido en la medida en que sepa acerca de Dios. Al no poder saber nada a través de mediaciones, entendió que debía saber de él de forma inmediata. Esta forma inmediata, por la que el hombre salta por encima de su ser fenoménico y más allá de las cárcel del mundo, es la fe. Para Jacobi, al contrario de Kant, la mediación a través del hombre no es mediación. Esto es así, dice Hegel, porque Jacobi ha visto acertadamente al hombre no como fenómeno, sino como espíritu, y como tal tiene relación inmediata con Dios. Jacobi ha dado a esta relación inmediata el nombre de fe porque ha entendido el pensar, con Kant, como relación entre lo condicionado. Su pecado ha sido pensar que "el reproche que dirige al entendimiento meramente reflexivo, lo toma equivocadamente como un reproche que toca al pensamiento en general y, por consiguiente, también al pensamiento racional" [E. §50, 153]. En suma, al no tener otro horizonte que el de Kant, Jacobi estaba forzado a considerar que la única manera de superar el mundo de mediaciones kantianas era zambullirse en un salto mortal en lo infinito, en una negación de todas esas mediaciones, en un acceso mágico y milagroso a Dios. Su fe no era sino el *fiat* negador de todo lo finito.

No se dio cuenta Jacobi de que su misma operación se podía realizar en el pensar. Hegel no quería decir que ese pensar no fuera, como Jacobi defendía, intuir. Era ambas cosas, era aquella intuición intelectual que Kant había negado y que Spinoza había afirmado, frente a las intuiciones y las creencias empíricas. Era también aquel pensar intuyente, ese pensar que se sabe inseparable del existir y que por eso es ciertamente saber inmediato. Hegel de esa manera se vengaba de Jacobi. Tenía razón, desde luego, y por eso quien verdaderamente triunfaba era Spinoza. Es más, en cierto modo Hegel se burlaba de Jacobi. Pues éste había querido presentar su salto mortal como una ruptura con toda la filosofía moderna; o mejor aún: había querido presentar su creencia como una antifilosofía. Hegel dice, con sorna, que Jacobi únicamente ha restaurado el principio espiritual de la filosofía moderna. Al fin y al cabo, en la expresión fundacional de la filosofía moderna, *cogito ergo sum*, se ofrecía un saber inmediato, una misma implicación directa del representar y el ser, pues quedaba claro que aquel *ergo* era más bien un adorno que el término medio de un silogismo.

2.3.4. *El sistema lógico de mediaciones*

El error de Jacobi y, esta vez sí, de toda la filosofía moderna consistía en tener este saber inmediato como algo separado "con exclusión de la media-

ción" [E. §65, 171]. Así que, finalmente, Jacobi caía en las dualidades del entendimiento, lo tomaba en serio, lo hacia un todo compacto que había que dejar atrás, pero sin disolverlo en su aparente autonomía. Finalmente, Jacobi seguía preso de las oposiciones de Kant. A lo sumo llegaba a afirmar que Dios era, no lo que era. No se había introducido por el tejido de las mediaciones ni había mostrado su disolución desde dentro, ese momento en que la luz del fenómeno se disolvía porque ahora veíamos en una luz superior. Pero si fuéramos capaces de pensar una mediación en el seno de la cual esa misma mediación desapareciera, que en el seno de esta desaparición emergiera un saber de lo absoluto, entonces tendríamos el resultado de Jacobi, pero habiendo disuelto y superado internamente el territorio de Kant y además sabiendo qué era lo absoluto, y no solamente que era. Entonces habríamos cumplido con la verdad del fenómeno, mostrando cómo su ser era efectivamente ser mediado y dependiente. En cuanto tal, podíamos usar el fenómeno para conectar con lo absoluto, pues se suponía que el ser mediado mantenía un vínculo con él; pero una vez que llegábamos a lo absoluto, no manteníamos lo mediado como si fuera autónomo, como si fuera el criterio, sino que negándolo lo mostrábamos dependiendo de lo absoluto. Esta mediación que se negaba como negación sería el verdadero acceso al absoluto: no sería un salto mortal, sino una dialéctica disolvente de la aparente autonomía y perfección del entendimiento. "La dialéctica es este salir inmanente en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es; a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito" [E. §81, 184].

Pero lo dialéctico no era sino una segunda fase de lo lógico en relación con el entendimiento del sentido común. Todavía quedaba lo especulativo o racional positivo, que mostraba lo positivo conquistado a partir de esa disolución de la mediación por la dialéctica. En efecto, lo que negamos en la dialéctica son determinaciones concretas del entendimiento, sabidas y ciertas. Lo que niega la dialéctica son determinaciones concretas, pero como tales se conservan en el resultado, ahora en tanto que forman una unidad, no en tanto que contraposiciones y fijaciones unilaterales. Lo que se niega es esta unilateralidad misma, pero se afirma en tanto "unidad de determinaciones distintas". Con ello, lo lógico o la ciencia de la lógica incluye la lógica kantiana del entendimiento, la lógica dialéctica y su propia superación en el elemento especula-

tivo racional. Por eso es también ella una historia de las varias determinaciones del pensamiento. Pero sobre todo, es una superación de la lógica transcendental de Kant, cambiando su teoría de las ideas regulativas por una teoría especulativa de la idea.

Pues bien, el primer libro de la lógica, la lógica del ser, se puede entender dedicado al entendimiento y a su forma de pensar basada en las determinaciones contrapuestas. El segundo libro se puede considerar entregado a esa dialéctica y a esa mediación por la cual la mediación misma es eliminada y superada para dejar como resto positivo el elemento especulativo que, desde su rasgo absoluto, está dando sentido, existencia y fundamento a las propias mediaciones del entendimiento negadas. El primer libro nos muestra un mundo en devenir, en el que continuamente están unidos el ser y la nada. Es la mejor definición de fenómeno que se puede dar y con ello no pensamos otra cosa que el existir finito. Las formas de pensar este ser finito son la cualidad, la realidad, la alteridad, el cambio, el tiempo. Aquí "algo deviene otro, pero otro también es un algo y deviene un otro y así sucesivamente al infinito" [E. §93, 196]. Este infinito es un infinito que Hegel llama malo, porque no es más que una negación de lo finito que se resuelve en otra afirmación de lo finito. Esta tensión expresa que existe una especie de deber por superar lo finito, deber que surge de la contradicción contenida en lo finito. En efecto, si éste es tan algo como su otro, es lógico que deban ser ambos. Pero el infinito devenir no logra que sean ambos, todos a la vez, sino que únicamente intercambia determinaciones sin fin. Lo infinito, visto como lo que aún queda por existir frente a lo que existe, es, desde este punto de vista, algo finito también. Si hubiese un verdadero infinito habría que colocarlo separado de este devenir como por una sima, de tal manera que frente a él todo el devenir entero sería una nada.

Cada ente finito excluye de sí a lo otro. Sólo por eso hay devenir. Para que sea lo otro, él tiene que dejar de ser. A este rasgo exclusivo de sí, Hegel lo llama ser para sí [E. §96, 199]. Como es evidente, en un mundo de seres para sí hay una repulsión y exclusión mutua. Es un mundo de muchos, de pluralidad. En este rasgo, todos son sin embargo lo mismo y su repulsión es también su constitución como diferentes, de tal manera que esta repulsión es también atracción. La esencia de este mundo es la cantidad. En este momento miramos el mundo con indiferencia a lo que cada uno de estos existentes sea. Los vemos en su continuidad, pero cada uno en su discreción. Cada uno de ellos reposa en una unidad, pero todos forman parte de un número. En cuanto parte del número, los seres están en el límite, rompen la continuidad con su discreción; las determinaciones hacen lo mismo en las ordenaciones graduadas por las que

se organiza la cualidad. Todo número concreto, todo grado, desde el principio viene constituido por la alteridad y se constituye en la relación. Por eso se puede decir que en este universo todo tiene su medida; esto es: todo lo existente está relacionado con un *quantum* o una cualidad, con un número o un grado.

Podemos decir que, en este mundo, todo lo que pueda determinar las existencias en devenir es algo relativo. No hay aquí individuos ni podemos pensar un existente con exclusión de otro. En la medida en que nos atenemos a la cantidad, los seres están siempre en relación con otros. Para percibirlos, siempre tenemos que percibir otra cosa. Esto es lo que viene a decir Hegel cuando aclara que, hasta ahora, tenemos un "ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro". A su vez a este otro le sucede lo mismo. Tenemos así el universo donde todo media a todo y donde nada existe por sí mismo. A ese tipo de ser que tiene necesidad de ser mediado por otro para ser algo, Hegel lo llama un brillo, una apariencia. En tanto que todo eso que aparece –que como decimos sólo lo hace en relación con algo– es reintegrado a ese mismo ser y reunido en él, decimos que es su esencia. "La esencia es, por consiguiente, el ser en tanto parecer dentro de sí" [E. §112, 209]. Con la esencia es como si transformáramos un plexo de relaciones en la interioridad de un ser. Pero pronto nos damos cuenta de que esa interioridad en el fondo es una abstracción. Hay algo así como una repugnancia de las relaciones a transformarse en un adentro del ser. Muy curiosamente, Hegel ha llamado a la esencia en este nivel un "resultado sin sus propias premisas". Es como si el ser, hasta ahora exterioridad y relación, hubiera reflexionado, plegado dentro de sí el brillo que otro le da. Con ello, el ente adquiere una identidad, la reflexión hacia dentro de sí de todas las relaciones. Con ello, tenemos que esta identidad ocupa el lugar de la nueva inmediatez, equivale a la inmediatez del existir.

Pronto comprendemos lo decepcionante de esta identidad, organizada sobre relaciones extrínsecas. La esencia a este nivel es inesencial, pero al menos permite la distinción a través de las mediaciones. Y así la esencia genera diversidad que, en tanto que es reflexionada, es una diversidad determinada. Estos seres diversos de manera determinada se llaman contrapuestos. Cada uno de estos seres contrapuestos conserva su identidad, pero en la medida en que también mantiene la distinción. La esencia, dice Hegel, en la medida en que mantiene unida esta identidad consigo mismo y esta distinción en relación con el otro, es el fundamento de ese ente. "El fundamento es la esencia sentada como totalidad" [E. §121, 219]. Esta forma del ente en la cual éste tiene en sí el fundamento de su identidad y de su diferencia es la existencia. El mundo del deve-

nir es el mundo de los existentes, mundo de dependencia mutua, pero a pesar de todo, mundo en que cada existir tiene su fundamento.

Como es evidente, en la medida en que toda existencia es siempre diferencia respecto al otro, todo este fundamento es relativo. El tipo de existente que tiene en sí un fundamento relativo, que en cierto modo también está en conexión con otros existentes como parte de su propio fundamento, es la cosa. Permanentes entonces son en la cosa las determinaciones obtenidas por la diferencia hacia otra y las determinaciones obtenidas por la referencia al fundamento. Lo que explica esta dualidad es que la cosa existe como materia. La referencia al fundamento se estructura como forma, base de la distinción y de la reflexión a sí; y la referencia a la alteridad indiferente, en la que se dan todas las categorías que vimos acerca del número y la cantidad, es la materia. "La cosa se parte así en materia y forma", dice Hegel. En cuanto que sobre ella se acumula el brillo, la relación, etc., la apariencia ahora se llama fenómeno. Decimos que la cosa es fenómeno en tanto que el fundamento de su existencia es tanto materia como forma. Por eso, "la esencia no está detrás o más allá del fenómeno, sino que siendo la esencia lo que existe, la existencia es fenómeno" [E. §131, 224].

Podemos detenernos en todas estas mediaciones, de las que se va desprendiendo una visión cada vez más determinada de las cosas, siempre capaces de mantener la dualidad y la contradicción entre la referencia a la identidad y la referencia a la alteridad, como igualmente constituyentes de su esencia. Tenemos aquí el mundo de Kant, del entendimiento, en el que las cosas son, cierto; pero son a través de todas las mediaciones del mundo fenoménico. Podemos aplicar aquí la noción de sustancia y de causa: en el fondo, la sustancialidad de una cosa está constituida por la cantidad de relaciones causales que puede ejercer. En cierta manera, a todas las cosas les pasa lo mismo. Todas están en plexos de relaciones recíprocas sobre las que, a pesar de todo, constituyen una identidad. Todas las cosas están en relaciones con el mundo entero, pero saben referir estas relaciones a sí mismas, saben negar estas relaciones privándolas de la alteridad en la que se han constituido y saben mantener una apariencia de autosuficiencia y de identidad.

El giro que Hegel ha llamado más duro de la lógica nos habla de la reducción de la esencia al concepto. Hasta ahora, hemos contemplado las continuas relaciones causales recíprocas en que se halla toda cosa en el mundo. Estas relaciones son necesarias. Pero toda cosa es tanto relación con la alteridad como relación a sí. Hegel dice que "el transcurso de la sustancia a través de la causalidad y el efecto recíproco es por ende solamente sentar que la autosuficiencia es la infinita referencia negativa a sí" [E. §157, 242]. Entiendo que la autosu-

ficiencia aquí definida es la negación de todas las mediaciones, de todas las referencias al plexo de causalidad recíproca en el que se halla toda cosa y la referencia de esas mismas relaciones a sí. De esta manera, la identidad de la cosa no es una identidad vacía, sino plena: en ella se encierran todas las relaciones causales. Pero como esta misma negación de las relaciones puede hacerla cualquier cosa, el mundo se llena de "realidades efectivas autosuficientes". Ahora bien, estas relaciones causales que constituyen la identidad de una cosa, en la medida en que las refiere a sí, no es sino un conjunto de dimensiones necesarias justamente por estar en relación con un mundo completo. La referencia a sí no es sino la integración de la necesidad causal. Su identidad no es sino ese conjunto de necesidad que se teje en el movimiento de intercambio con otras cosas, en la medida en que es mantenido en su seno. Ese conjunto de relaciones de necesidad, acogido por la cosa, es su verdad. En sí mismo, ese conjunto de relaciones de necesidad referido a una identidad, es para Hegel el concepto. En sí mismo, el concepto es la superación de la necesidad, pues referir un conjunto de relaciones necesarias a una identidad es para Hegel la libertad. La verdad de la cosa es la referencia libre de un plexo de relaciones necesarias a una identidad. De otra manera: es la transformación de relaciones de necesidad en relaciones inmediatas de libertad. Es la metamorfosis de un plexo de exterioridad necesaria y causal en una interioridad plena de contenido.

Con ello, lo que podemos decir de la verdad de una cosa implica conocer el mundo entero. Las cosas dejan de ser algo impenetrable, para ser un conjunto de relaciones. Su identidad, en el fondo, se diluye en relaciones con el otro, pero al mismo tiempo se mantienen en ella y la reconstruyen milagrosa y libremente. En un comentario tardío de este pasaje, recogido por sus discípulos, Hegel dijo: "Pensar la necesidad es más bien la disolución de aquella dureza, puesto que es la conciencia de sí consigo mismo en el otro; es la liberación que no se fuga a la abstracción, sino tener el ser y el poder no como estando en otro, sino tenerlos como propios en aquel otro efectivamente real, con el cual lo real efectivo está atado por la fuerza de la necesidad. En cuanto existente para sí, esta liberación se llama yo; o sea, como espíritu libre que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; como sentimiento se llama amor, y como goce, felicidad. La grandiosa intuición de la sustancia spinozista..." [E. §159, 244]. En el pensar, por tanto, Hegel veía un sistema de integración en el que cada ser estaba en su identidad libre, pero desgranándose en relaciones necesarias con la alteridad. Desde el punto de vista de la identidad, cada sustancia era un yo; en su plena integración con las infinitas alteridades, era amor; al comprobar que no era contraria su identidad con su amor, sen-

tía la máxima felicidad. Con ello, Hegel cargó el pensar con un misticismo que dejaba muy clara su función de integración sentimental en un todo que siempre era providencial para el sentido de la identidad de cada cosa.

Cuando hablábamos de estos objetos sustantivos siempre teníamos que desplegar ese concepto en el que residía su verdad. Ese despliegue del concepto referido a un particular se verificaba mediante todo tipo de juicios. Así, Hegel llegaba a definir la verdad en último extremo como sistema de relaciones vertidas en juicios, una conclusión que no sé muy bien si justifica el tremendo esfuerzo de crear un lenguaje tan extraordinariamente elaborado como el de este libro. Aun más decepcionante es ese intento de regular y dotar de necesidad el juego de los juicios mediante la rehabilitación de la forma del silogismo. Todo este desarrollo de la lógica está muy lejano a nuestro gusto y es de temer que los esfuerzos para llegar a comprender todo esto darían lugar a proposiciones aún más incomprensibles. Tampoco creo que sea muy necesario. Cuando llegamos al §194, comprobamos con alivio que su conclusión estaba al alcance de la mano con lo que ya sabíamos; esto es, que "el objeto es la contradicción absoluta de la entera autosuficiencia de lo plural tanto como de su falta total de autosuficiencia" [E. 272]. Ese objeto, que en sí no era sino el plexo de relaciones recíprocas referido a sí, es la forma del objeto en el mecanismo formal. Por eso Hegel llamó al objeto unidad negativa consigo misma: todo lo que es positivo lo es en las relaciones recíprocas. Lo que es por sí es la referencia a sí de esto positivo, pero en sí mismo esta referencia no es nada sino negar aquéllas. Es sentir todas las relaciones recíprocas como violencia, pero al mismo tiempo es sentir que sólo si se relaciona con los demás es algo. Con ello tenemos que en el fondo, en el mecanismo, los objetos están carentes de autosuficiencia, que su singularidad central es abstracta, una negatividad inmanente [E. §197, 274]. Por eso Hegel habla de mala subjetividad, como aquella que está conformada por lo que mantiene a los objetos dentro de ese sistema del mecanismo, la gravedad.

El paso del mecanismo al quimismo es de lo más confuso. Es normal –en esta extraña forma de hablar– que el objeto aspire a superar esta contradicción en la que interiormente es sólo la negación de las relaciones exteriores. Para eso, en su singularidad, el objeto tiene que ser diferente. Desde cierto punto de vista tiene que ser inmediatamente autosuficiente. Qué sea esto que activa la diferencia, que confiere al objeto su diferencia y su activismo frente a otro, tiene que proceder del momento de la indiferencia. Este punto de indiferencia era neutro en relación con los principios activos de la diferencia. Este paso, este proceso, sólo puede estar orientado por la teleología. En la medida en que

el principio activo sea el químico, lo químico no se puede entender sin la teleología que supera el mecanismo hacia lo libre, lo activo, lo internamente diferente, una identidad que ahora es algo más que el conjunto de relaciones externas, que es una relación interna orientada a llegar a ser desde el momento de la indiferencia. De este modo, el fin es un concepto inmanente a la identidad del objeto capaz de superar por sí mismo su estado de negatividad, de falta de autosuficiencia. El objeto, antes de llegar a ser diferente, ya estaba presupuesto en lo indiferente. Antes de llegar a ser inmediatamente, ya era una cierta suficiencia. La diferencia real es que en el principio del mecanicismo se abre "la finitud del fin en el interior de sí mismo" [E. §205, 280]. Entonces el objeto es puesto en el origen como ideal, como algo anterior a sí mismo, como diferenciación que es sólo trabajo por devenir diferente, como materia que es por sí misma actividad de la forma. Mediante este proceso, en el que podemos suponer que lo real avanza obediente a una pulsión lógica por proponer objetos propiamente dichos, con contenidos verdaderos que superen la necesidad de referirse siempre a otra cosa para tener una identidad, avistamos objetos que antes de ser ya se referían a su ideal de diferenciación a partir de sí mismos, que están dominados por este ideal que se cumple en la realidad. Por eso, los objetos propiamente dichos son el resultado de un proceso que obedece a una idea. La idea no es sino la unión del concepto y de la objetividad producida por el trabajo de ese fin inmenete [E. §213, 283].

Hegel ha dicho que la idea es la posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva. En efecto: ésta es la idea de finalidad inmanente. Antes de ser, la idea es una posibilidad. Pero es una que se activa a sí misma. Su potencia se activa a sí misma hasta llegar a ser existente. De esta manera, tenemos aquí una verdadera autosuficiencia. Ella pasa de ser universalidad a ser singularidad; de exterioridad, a interioridad en un ser. Ya tenemos claro que Hegel está describiendo el proceso de la vida. Para él, la vida es la idea inmediata. Ella es la que da verosimilitud a un lenguaje que, después de todo, procede de Aristóteles. En cierto modo, Hegel vierte esta idea de la vida como relación del alma con el cuerpo. Con ella se refiere a ese proceso por el cual se produce la particularización del cuerpo, la identidad, el trabajo de la forma, generando una singularidad que se comprende desde sí misma, no desde un conjunto de relaciones externas. Ahora bien, ese principio formador siempre tiene que estar ya unido a un cuerpo, y aunque se desprende hacia la formación de otro ser, tiene que estar presente en uno anterior. La vida es esencialmente ser viviente, pero en todo viviente se puede separar el principio formador del formado, el alma del cuerpo. Por eso, aquí la vida siempre es también posibilidad de muerte. Un ser

viviente singular es siempre medio para otro ser viviente que es su fin. El hecho de que todo ser viviente sea término medio y fin a la vez le hace decir a Hegel, sorprendentemente, que "el viviente es el silogismo cuyos momentos son ellos mismos sistema y silogismo en sí mismos, pero son silogismos activos, procesos y, en la unidad subjetividad del viviente, son solamente un proceso único" [E. §217, 287]. Como vemos, en la medida en que esto es comprensible, no necesitamos para nada el esquema del silogismo. Si Hegel lo emplea es para dar fuerza a la idea de que la realidad se ordena desde una profunda pulsión lógica; esto es, para evidenciar que el proceso interno del ser es una aspiración a la verdad en la forma en que puede ser recogido por la lógica.

Como podíamos suponer, la muerte de lo singular significa que la idea llega a verdad en la medida en que ella es más verdadera que el singular, en que es el género que vive para vivir, para dotarse de nuevos singulares. Este reconocimiento de la verdad superior de la idea, del género, es la emergencia del espíritu. "La muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la emergencia del espíritu" [E. §222, 289]. Cuando se llega aquí, carece de sentido que el singular se empeñe en oponer su certeza existencial a su verdad, pues esta verdad es meramente la idea que ha pujado y puja por vivir en él. Entonces el singular se conoce: su subjetividad se disuelve en la objetividad de la idea; su identidad aparentemente estable es la idea en el propio proceso de estar siendo, y la certeza se llena con la verdad de la idea. Lo más decisivo es que este conocer no puede dejar de ser un querer, un aceptar la actividad práctica de la idea y de la vida.

Con ello llegamos a los momentos que ya desplegamos en relación con el espíritu y la muerte en el tercer capítulo. Querer esta actividad práctica de la idea es querer y aceptar la propia muerte. El deber ser no es sino algo inmanente a la vida, realizar su fin y su bien. Aunque esté portado por una subjetividad, el fin y el bien nos descubre la unilateralidad de esta subjetividad, que no puede confundir su bien con el bien de la idea. Si los animales pudieran llegar a la conciencia perfecta de este proceso, cada uno de ellos en su presente tendría que recordar la cantidad de individuos que le han precedido, en su reiteración continua, pero en su muerte continua no verían brillar sino la permanencia de su forma como el objeto sustancial y verdadero. Su conciencia entonces estaría plenamente dominada por la idea. El animal que así recordara sería la idea en sí y para sí. Pero esto no puede hacerlo el animal: sólo puede hacerlo el hombre. En él se produce ese momento en que "esta vida, desde la diferencia y finitud del conocimiento, regresa a sí y mediante la actividad del concepto ha devenido idéntica con él. Es la idea especulativa o absoluta" [E. §235, 295].

El problema es que el hombre no recuerda a sus antepasados que han encarnado la idea de la vida como un eterno retorno de lo mismo. En cada una de sus generaciones, el hombre, aunque el mismo como forma espiritual, es diferente en el contenido de esa vida del espíritu. El hombre recuerda la vida de la autoconciencia, y esto quiere decir que recuerda cómo el propio hombre ha sido cada vez más consciente de todo lo que le rodea, ha tomado sobre sí la memoria de todo y ha ido haciendo de su verdad la verdad de todas las cosas. Frente a este proceso de densidad creciente, el hombre en cada presente sólo tiene verdad en la medida en que sepa superar su inmediatez, se haga con esa memoria y la aumente. Entonces no es sólo verdad de sí, ni verdad de la naturaleza, sino verdad de ambos: es verdad que se hace con lo que ha pensado el hombre cumpliendo su idea. Es verdad de la verdad, idea de la idea: verdad e idea absoluta. De esta manera, la obediencia de la propia realidad a la compulsión lógica se hace historia y la vida del ser humano en el espíritu es vida de la historia recogida en la reflexión, verdadera vida del espíritu. Con ello, la lógica venía a sustanciar el hecho de que no había verdad excepto en la historia, historia que era la del pensar de la naturaleza y la del pensar del propio espíritu. En este amplio esquema histórico de la historia de la naturaleza y de la historia de sí mismo, el individuo particular debía encontrar su acomodo y su papel y debía volver a sentirse como libertad, como amor, como felicidad. Ésta era la creencia de Hegel hasta el final de su vida, como veremos en el próximo capítulo.

2.4. Schelling en los años oscuros

2.4.1. *Continuidad*

Dejamos a Schelling en el capítulo anterior en *Filosofía y Religión,* un escrito de 1804 en el que culminaba su proceso de identificación de la filosofía con la auténtica teología. Dotado de la certeza de que se hallaba en posesión de una filosofía madura, Schelling, hacia 1805, mantenía proyectos de editar una revista filosófica capaz de difundir su nuevo pensamiento en toda Alemania y devolverle así su alma al pueblo alemán. Una carta a Windischmann del 8 de octubre de 1805 nos avisa acerca de estas pretensiones de Schelling. Sin perder un ápice del aristocratismo que habíamos visto en él, dice: "Ha llegado el tiempo de que nuestra tarea alcance una publicidad mayor. Pero no debemos dirigirnos hacia el vulgo, sino hacia el pueblo. No debe ser popular, como aquella filosofía que alaba el sentido común, sino aguda, convincente, comprensi-

ble, como el Reformador". Schelling pretendía nada que menos que devolver la belleza a la vida y para eso la revista debía abandonar el tono crítico de las anteriores aventuras compartidas con Hegel. Sin duda, Schelling pensaba de esta forma mostrar una imagen precisa de su filosofía y responder a los críticos que le habían acusado de todo: de ser católico, ateo, místico, materialista, naturalista y, finalmente, embustero y hereje.

Schelling, aunque lejos de Prusia, no dejó de asomarse a las nuevas que venían de Jena. El 31 de diciembre de 1807, en otra carta a Windischmann, le hace algunas reflexiones sobre los hechos, sobre el desastre de Prusia y sobre la filosofía de Fichte, que para él se había convertido en el representante y glorificador del poder político de ese reino. En el fondo, Schelling seguía asumiendo su teoría del Estado como imagen inmediata y visible de la vida absoluta, como manifestación de una vida filosófica que Alemania debía proteger y salvar. No en vano, en una obra poco conocida de 1804, *Sistema de la filosofía completa y de la filosofía de la naturaleza en particular*, Schelling había reconocido que "la Iglesia no está fuera de tal Estado, sino dentro de él". Como podemos suponer, nada más lejos de su punto de mira que las reflexiones políticas que Hegel luego defendería sobre el nuevo reino de Württenberg. Schelling no tenía ansias de modernidad. Afincado en Platón, pensaba que los filósofos debían trabajar codo con codo con los reyes, según el modelo originario e insuperado de la *República*. A su parecer, sólo así se podría edificar un Estado vivo, libre, en el que la idea de razón estaría encarnada. A Hegel debía producirle un profundo fastidio esta invocación a un Estado orgánico, suma obra de arte, capaz de dividir en estamentos la sociedad. Alusiones semejantes a este Estado poético se encontraban en los fragmentos de Novalis y, lo que era todavía peor, en los *Monólogos*, la obra del que debía ser con el tiempo su principal enemigo, Schleiermacher, por entonces también crédulo defensor de la regeneración del genio de Alemania por la vía de la religión.

Un gobierno tan deseoso de modernización como el de Baviera habría podido saludar con alegría la ayuda que un Hegel iba a brindar al pequeño reino de Württenberg. Por el contrario, no podía sino mirar con precaución las tesis de Schelling, de un arcaísmo descorazonador. Mientras que Hegel triunfaba como rector de Nürenberg, Schelling era rechazado como inspirador de la reforma de estudios. Un documento fundamental de esta reserva se encuentra en el "Plan de estudios para la enseñanza en todas las escuelas medias del palatinado bávaro". Editado en 1804, reclama abandonar una noción de filosofía que sólo podría servir a la especulación y la escolástica, como un mero juego vacío sin relación alguna con la vida. Frente a la pretensión schellingiana, el plan

entendía que el espíritu filosófico puede habitar en todos los sistemas, como el hombre puede vivir en todas las regiones. Mezcla de espíritu leibniciano y de espíritu crítico, el plan reclamaba destruir las pretensiones de omnipotencia del intelecto y reforzar las convicciones de la voluntad. Al final de texto se decía: "El enseñante de filosofía vencerá el prejuicio de que la filosofía sea sólo una tarea del saber. Ésta es la más importante victoria sobre el dogmatismo y el misticismo filosófico que se imponen hoy" [Plitt, II, 32-33]. Schelling quedaba retratado con su rechazo de la centralidad de la moral y de la vida práctica.

Puede ser que la posición de Schelling no se haya definido mejor en estos años que en un pasaje de *Los aforismos como introducción a la filosofía natural*, obra editada en el año 1806 en el *Anuario de medicina como ciencia*. Su parágrafo 8 dice así: "Esa vida total de la ciencia, de la religión y del arte sería en el conjunto de la humanidad el Estado formado sobre el divino modelo originario. Pero la relación que la razón tiene con la construcción del mundo, la tiene la filosofía con el Estado. Ella sólo puede reconocer su propia imagen representada y viva en un tal Estado". De la misma manera que la razón tenía la dimensión cosmológica, la filosofía tenía una función política. La razón trabajaba forjando una naturaleza que era, a la vez, bella y protectora. La filosofía debía construir un Estado en el que la ciencia, la belleza y la religión se dieran cita. Todos estos pensamientos eran todavía derivados de *Filosofía y Religión*, un escrito que domina el pensamiento de Schelling hasta su nueva obra fundamental, que verá la luz en 1809. En todo este período, Schelling tenía los ojos puestos sobre todo en Fichte, y así, aparte de algunas reseñas, promete en 1807 un escrito sobre el punto de vista de Fichte acerca de la vida, el Estado y la moral. Para él, tales puntos de vista significaban la ruina de la nación alemana. Que los puntos de vista políticos no dejaban de tener su importancia en Schelling lo demuestra también su cruce de notas con Johann von Müller, que acusaba a la filosofía idealista de olvidar los elementos de la virtud republicana, refugiándose en un mundo en el que se concedía poderes mágicos a las categorías especulativas.

Aunque no había tenido éxito en Baviera, Schelling no dio su brazo a torcer. En 1807 redactó un ensayo que lleva por título *Sobre la esencia de la ciencia alemana*, que quizás haya influido en el escrito que Heidegger habría de ofrendar a Hitler 130 años más tarde. La ciencia era el corazón mismo de la nación. Ambas viven porque se entregan internamente la una a la otra. Esa era la verdad desde antiguo, desde que el pueblo alemán se había liberado de la fe católica. Como es evidente, esto es así porque la ciencia verdadera no es algo diferente de la religión verdadera. En el fondo, Schelling está hablando de la metafísica. "La

regeneración de la religión a través de la ciencia más elevada, ésta es la meta del espíritu alemán, el fin determinado de todas sus aspiraciones." Al decir de Schelling, ahora debía culminarse este proceso, que estaba preparado por Kepler, Böhme, Spinoza y Kant, mediante la verdadera unidad nacional. "Metafísica es lo que crea orgánicamente los Estados, lo que da a una masa de hombres un solo corazón y una sola mente, lo que hace de ellos un pueblo. [...] Toda metafísica, se exprese especulativa o políticamente, reposa sobre la capacidad de comprender a los muchos inmediatamente en la unidad y viceversa, lo uno en los muchos; en una palabra, en el sentido de la totalidad" [WS. IV, 386].

La metafísica es lo contrario del derecho moderno, que se hunde en la pluralidad de los individuos y sus pretendidos derechos y contratos. En la crítica del derecho natural moderno, Schelling está de acuerdo con Hegel. Pero mientras que aquél considera que la Revolución Francesa nos da los conceptos para reconciliarnos con el presente y entiende que el Estado debe levantarse sobre el verdadero conocimiento de la sociedad y sus problemas, Schelling entiende que la legitimidad del Estado procede de la metafísica y de la dimensión filosófica con que esté diseñado. Ambos autores pensaban que el Estado era posible si la individualidad disminuía sus expectativas y sus exigencias; pero mientras que Hegel proponía un complejo sistema de equilibrios entre la familia, la sociedad civil y el Estado, Schelling pensaba que la única manera posible era disolver la individualidad en la religión unitaria, en la filosofía y en la centralidad del intelecto. Lo que esto significaba para las masas que ya se organizaban en Estado, Schelling no lo sabía muy bien. Nosotros tampoco. De hecho, su escrito se quedó interrumpido. Al final del mismo tenemos este pasaje: "¿Debemos alimentar todavía la esperanza en una época o en una generación acerca de la cual tengo la firme convicción de que lo verdadero mismo, lo justo y lo bueno que en ella fuese sembrado sólo generaría hierba mala y frutos agrios? Verdaderamente, esta época puede estar cierta del sueño espiritual y de la muerte interior de esta generación..." [WS. IV, 393].

Esta huida del mundo presente no era tanto el giro de una época, sino el desprendimiento de una temática de intervención política respecto del edificio especulativo. En realidad, todo el ambiente presionaba hacia este abandono de la problemática política. Schelling, en cierto modo, había condicionado su fortuna intelectual en Múnich por sus relaciones con Jacobi. Con él había mantenido una correspondencia, en la que incluso le enviaba fragmentos de sus obras inéditas, como éste sobre la *Esencia de la ciencia alemana.* Fue inútil y jamás brotó la amistad. Puesto que Jacobi, junto con sus aliados católicos, dominaba todo el ambiente de la Academia, Schelling buscó su refugio

en una forma de pensar a Dios que no podía reconciliarse con una mera fe ortodoxa, sino que enraizaba con los viejos místicos alemanes, como Tauler o Boehme. Desde luego, Schelling se sentía inclinado a pensar, como Hegel, que las relaciones entre el hombre y Dios no eran tan externas, ni tan fáciles, como las pensaba Jacobi. Había una misteriosa vida común entre el hombre y Dios, que atravesaba abismos que el bueno de Jacobi ni siquiera había soñado imaginar. No era un asunto de creer y de sentirse orgulloso de ser capaz de creer. En cierto modo, la buena conciencia de Jacobi, que Hegel identificaba y censuraba cariñosamente, no era el mejor expediente para las almas atormentadas. En realidad, Jacobi tenía un turbio pasado a sus espaldas. Pero había encontrado el cielo de su serenidad en la fe que le fundía con su Dios. Todo esto le parecía a Schelling, que sufría el ejercicio del poder de Jacobi, una impostura.

En realidad, Múnich había logrado crear una atmósfera intelectual en la que estas creencias místicas de Schelling eran perfectamente verosímiles. Por Múnich habían pasado August Schlegel y Ludwig Tieck, y hacia allí se desplazó J. Ritter desde Jena. Por allí andaba también el que pasando el tiempo sería el gran enemigo de Hegel, C. F. von Savigny, el defensor del derecho histórico. Justamente por todo esto, Schelling era en esta gran ciudad uno más, y en cierto modo tenía que iniciar un proceso de adaptación y de mimesis que sólo podía tener un referente: el romanticismo de la ciudad. En este tiempo, hacia 1808, Schelling se concentró en cuatro obras. Ante todo, dio a la imprenta un avance de su nuevo pensamiento con el librito acerca de la libertad humana, en el que dejaba constancia de la nueva influencia que dominaba señera sobre su pensamiento: la de Franz Xaver von Baader. Luego mantuvo una dura polémica con Jacobi acerca de las cosas divinas, en la que ambos lucharon por la hegemonía espiritual de Múnich. Vencido Schelling, se entregó a una serie de lecciones en Stuttgart y a la redacción de su nueva versión del sistema, la conocida con el título de *Las edades del mundo*.

2.4.2. Investigaciones sobre la libertad humana

Investigaciones sobre la libertad humana representa la nueva posición de Schelling y registra su diálogo con Franz Xaver von Baader, como he dicho. Quizás por eso debamos decir una palabra sobre este hombre inquieto y extraño, discípulo de Sailer y como él implicado en una reforma de la Iglesia católica bávara desde las fuentes mismas de una comprensión mística de la vida religiosa. Aunque médico, viajó a Inglaterra para cambiar de vida profesional.

Allí culminó su paso a la ingeniería, conoció las corrientes empiristas y descubrió el sentido de la democracia. Como ha dicho O'Meara, por este tiempo estudió a un autor que constituye el *arcanum* de importantes pensadores y artistas europeos, a Louis Saint-Martin, un cabalista místico inspirado en Boehme, que había traducido otro de los grandes *sturmer* alemanes, Mathias Claudius. Al regreso de Gran Bretaña, Baader publicó escritos muy inspirados sobre la unidad europea, además de entregarse a otras actividades de lo más variado, como negociaciones con el Zar para impulsar un movimiento ecuménico que hiciera realidad las bases de lo que luego sería la Santa Alianza. A él le debemos la palabra proletariado y la calificación masiva del futuro como tiempo de nihilismo, y fue el primero que asoció el feminismo y la sexualidad con las potencias emancipadoras de un mundo nuevo. Aunque amigo de Jacobi desde 1796, su idea de la naturaleza como albergue de potencias mágicas y su voluntad de identidad entre naturaleza y divinidad eran radicalmente diferentes de la vieja comprensión mecanicista de la naturaleza de Jacobi. Su idea de la naturaleza también trabajaba a favor de la superación de la idea fichteana de la misma como mero obstáculo. Sólo la comprensión de Schelling, recién publicada en el escrito sobre el alma del mundo, le parecía afín y acertada. De hecho, Schelling ya lo había citado en este escrito con total aprobación. Así que Baader pudo aspirar a ser el vínculo de amistad entre estos dos hombres. Fue un intento imposible.

Sería aquí difícil enumerar la variedad de los intereses intelectuales de Baader, que van desde Santo Tomás a Angelus Silesius, pasando por Juan Scoto Erígena. Lo incuestionable es que cuando Schelling llegó a Múnich estaba condenado a entenderse con el ingeniero de minas Baader, un espíritu que parecía la reencarnación del joven y prometedor Novalis. Schelling lo llamó hombre subterráneo. En realidad, le mostró que más allá del yo absoluto de Fichte, y más allá de la *natura naturans* de Spinoza, el principio absoluto era un abismo. Incapaz de dar a conocer sus pensamientos de una manera ordenada –Schlegel llegó a decir que si Baader escribiera como hablaba nadie se acordaría de Schelling o de Fichte–, ofreció sin embargo motivos e ideas a su corresponsal muniqués, que por lo demás también le dio a conocer autores esotéricos de importancia como Ötinger, el místico pietista suabo. En este contexto de nuevas ideas hay que situar el ensayo sobre la libertad, que vio la luz en 1809, donde la presencia de Boehme es tan radical, es de suponer, como la de su editor por aquellas fechas, el mismísimo Baader.

Pero aunque inspiradas por Baader, las *Investigaciones* deben su publicación al enojo que produjo sobre Schelling la edición del libro de Schlegel *Sobre*

el lenguaje y la sabiduría de los hindúes, que vio la luz en 1808. Allí, Schlegel calificaba a Schelling de panteísta y cargaba sobre él la consecuencia de eliminar la libertad humana. Schelling se sintió aludido en esta grosera simplificación, como la llamó ante Schubert el 28 de abril de 1809. Sin embargo, nuestro autor no quiso entrar al trapo y se mantuvo altivo, pues mezclarse con el antiguo esposo de su mujer estaba muy por debajo de su dignidad. Más que entrar en una polémica, iba a exponer sus puntos de vista con plena franqueza. Era preciso mostrar que la libertad humana estaba salvada a pesar de la afirmación de la única sustancia divina. El panteísmo no imponía una identificación de las cosas con Dios y Schelling iba a dejarlo claro.

Las investigaciones sobre la esencia de la libertad fueron presentadas por Schelling en continuidad estricta con el escrito sobre *Filosofía y religión*. Por fin, venía a decir en su prólogo, daba a la luz un escrito que ofrecía indicaciones profundas sobre el conjunto del sistema. Lo anterior no era sino una presentación parcial que sólo ha podido generar malentendidos, en críticos y en discípulos. Ambos, concluía Schelling, se habían precipitado. De esta manera, resultaba claro que el punto de referencia de este escrito era la filosofía de la religión que había ofrecido en 1804, con la que desplegaba por lo demás el *Bruno* de 1802. Ahora, sin embargo, Schelling apelaba a la madurez de pensamiento que estaba destinada a los alemanes. Finalmente, considera que sus planteamientos ya gozan de un perfecta construcción. Este mismo libro fue considerado por Schopenhauer como una copia más o menos alterada del *Mysterium magnun* de J. Boehme.

En realidad, Schopenhauer es un buen referente para explicar este librito, que en cierto modo también influyó en él de forma considerable. En la página 148 del volumen V del *Nachlass*, tenemos una nota que Schopenhauer escribió sobre un pasaje de los *Escritos filosóficos* de Schelling, perteneciente a este escrito sobre la libertad. El pasaje era el siguiente: "La esencia anterior a todo fundamento no podemos llamarla de otra manera que fundamento originario [*Urgrund*] o, mejor aún, abismo [*Ungrund*]". Sobre este texto, Schopenhauer añadió: "No de otra manera, pues ésta es la mejor traducción de *Buthos* de los valentinianos, de los que procede esta historia completa que Schelling conoce por Jacob Boehme, y que le ha tenido que llegar a los oídos a través de cualquier historia de las herejías. Ella es la cita principal del *Buthos* en Ireneo, *contra heréticos*". Es la clave de una filosofía que, como ya he dicho, llega hasta Heidegger. Ese *Ungrund* es un abismo, el *abyssus* propio de toda la teología negativa. La diferencia fundamenal entre la filosofía de Schelling y la de Schopenhauer reside en que el primero intenta partir de ese abismo e inaugurar una racionalización del

mundo que transforme en bien y en apoteosis divina lo que no es sino un fondo oscuro y siniestro. Schopenhauer, por el contrario, ha puesto en este fondo una voluntad ciega que no puede trascenderse jamás. Para Schelling este abismo era un Padre, que acabaría generando un espíritu de reconciliación. Tal cosa era imposible en Schopenhauer. La diferencia central es que Schelling, siempre fiel a su visión religiosa del mundo, quería generar una teoría de la Trinidad, mientras que Schopenhauer no veía tal cosa posible.

En realidad, todo el libro sobre la libertad es un tratado filosófico sobre el misterio de la Trinidad. Lo importante del caso es que la Trinidad es tanto una teología como una antropología. Es la historia de la creación, pero también la historia de la caída y de la salvación. El mundo y el hombre son parte de la historia de Dios, otra forma de revelación, otra forma de Biblia. El abismo llega a ser Padre, Hijo y Espíritu Santo justo porque llega a ser mundo, hombre y comunidad. El destino del hombre y el destino del mundo van unidos al destino de Dios. En este destino, el mal y su transformación gloriosa alcanzan su transparente explicación.

El punto de partida, dice Schelling, reside en una premisa propia de la filosofía de la naturaleza; a saber: la distinción entre esencia en tanto que forma ideal y esencia como mero fundamento de la existencia. Esta diferencia estructural se puede aplicar a cualquier realidad, incluido Dios. En efecto, en Dios se puede distinguir entre esencia existente y esencia como fundamento o *Grund*. La diferencia es que Dios es aquella realidad que tiene en sí misma el fundamento de su existencia, esto es, que dinamiza el paso desde la esencia a la existencia desde su mismo fundamento. En cierto modo, la metafísica que sostiene esta posición es la scottista. La esencia es de naturaleza conceptual o ideal. Si no hubiese esta consistencia ideal, nada podría existir. Ahora bien, en todos los seres la esencia ideal no se dinamiza a sí misma para existir. La existencia la reciben las esencias de otra parte. Dios, sin embargo, pasa de su esencia a su existencia por sí mismo. El fundamento de la existencia de Dios está en sí mismo, mientras que todas las demás criaturas tienen una esencia, pero el fundamento de la existencia es ajeno a ellas. Pues bien, ese fundamento por el que la esencia de Dios pasa a existencia tiene que ser algo real, efectivo, no puede ser una mera posibilidad. Es un ser, no un concepto. La esencia de Dios, por su mero ser como fundamento, pasa a la existencia. El texto acaba así: "Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado de manera absoluta; esto es, sólo en tanto que existe, pues sólo es el fundamento de su existencia. Es la naturaleza en Dios, una esencia inseparable pero distinguible de Dios" [WS. IV, 250]. Cualquiera que quiera entender esto desde

el antiguo pensamiento de Schelling lo tiene muy fácil: si vamos a las lecciones de Stuttgart de 1810, pronunciadas un año después de este librito, veremos cómo en el fondo donde Schelling hablaba de identidad absoluta, ahora habla de Dios; donde hablaba de potencia ideal, ahora habla de esencia; y donde hablaba de potencia real, ahora habla de existencia. De esta manera, la entrada de las lecciones de Stuttgart permite la traducción del viejo sistema al nuevo. Dios era el absoluto porque en él su potencia ideal pasaba, por su propio fundamento, a la potencia real. Ese fundamento era su naturaleza.

La naturaleza o principio real es el ser de Dios. No es su existencia, ni es Dios plenamente constituido como identidad autoconsciente de real e ideal, de esencia y existencia, sino que lo precede, como mero tránsito desde la esencia a la existencia. Es Dios antes de ser Dios. Ahora bien, lo que Dios es debe poder deducirse desde su naturaleza o desde su ser. El proceso por el que la naturaleza de Dios se hace identidad de Dios es el devenir. La historia, este devenir, constituye poco a poco la identidad de Dios, lo que se logrará al término de su existencia. Pero todo lo que Dios logre estaba como en su fundamento en su ser o en su naturaleza.

¿Qué puede ser este *Grund*, *Natur* o *Sein* de Dios, previo al Dios pleno? Schelling confiesa su adscripción al romanticismo diciendo que este ser de Dios es anhelo. ¿Pero anhelo de qué? Claramente de sí mismo, de producirse a sí mismo como Dios existente, idéntico a sí mismo, satisfecho. Ese anhelo sólo puede comprenderse como voluntad de identidad. Ahora bien, una voluntad tal no conoce todavía el entendimiento, pues no conoce la identidad que es su principio. De ahí que Schelling, antes que Schopenhauer, hable de una voluntad en la que no hay entendimiento. Pero a diferencia de la voluntad de Schopenhauer, que sólo desea expresarse a sí misma, que sólo se desea a sí misma, ésta de Schelling anhela el entendimiento, el logos. "No una voluntad consciente, sino una que meramente presiente, cuyo presentimiento es el entendimiento."

Schelling explica esta tesis por una metáfora sin duda llena de belleza: la naturaleza es como la gravedad que anhela la luz. Es como esos agujeros negros que roban la luz para iluminarse torpemente por dentro. Sin duda, lo que quiere decir Schelling es que la naturaleza ansía conocerse y penetrarse, hacerse transparente, llegar a ser autoconciencia de sí misma. Schopenhauer diría que lo que anhela la voluntad es expresarse, objetivarse, vivir en sus productos, porque no puede llegar a ser autoconsciente de otra manera.

No creamos, sin embargo, que el fondo abismal es penetrado enteramente. A lo largo del devenir y de la historia permanece sin fondo, con un resto de opacidad que nunca se ilumina. Es la fuente inagotable de caos que siem-

pre amenaza con inundar de ceguera lo real y que el entendimiento puede conocer, pero siempre superficialmente. El primer acto de la moral es descubrir que sobre todo el devenir se extiende la noche del caos sobre la que reposa toda la existencia y que toda la historia de la existencia es conocer ese fondo ignoto, transparentarlo. Toda la existencia se basa sobre un dolor insatisfecho. Oscuridad y conciencia, deseo y conocimiento, voluntad y entendimiento, naturaleza e identidad, todo esto son potencias perennes que definen el juego de la historia y del devenir. Juegan de una manera arquetípica aquí, en el caso de Dios, pero no abandonan nunca el mundo.

Todo el misterio de la filosofía de Schelling surge ahora, en el siguiente paso. El anhelo es el primer arranque hacia la existencia de Dios o, como Schelling dice, "el escondido rayo de luz encerrado en lo oculto". Ese anhelo que es propio del ser produce algo, tiene su efecto, en la esencia ideal de Dios. Todo suceso en el principio real tiene su efecto en el principio ideal. Así que el anhelo produce en "Dios mismo una representación reflexiva interna, por la cual Dios mismo se contempla en su imagen" [WS. IV, 252]. Esto es: lo que sucede en el principio real se refleja en imagen en el espejo del principio ideal, como representación. Spinoza sigue siendo decisivo aquí. Así se produce la primera *imago dei* y lo que en ella queda reflejada es el anhelo que pasa a ser por eso "natura dei". Así que tenemos la primera identidad en Dios entre su imagen y su naturaleza. Dios sabe de su naturaleza y este saber de que existe una identidad entre su imagen y su naturaleza es su primer acto de existencia. Saber de su naturaleza es existir como Dios. Elevar a imagen la naturaleza, conocerla, hacerla autoconsciente aunque sea de la oscura realidad de su anhelo, todo ello es poseer una identidad, tener una personalidad. Hemos pasado de tener un fundamento a tener un entendimiento. De tener voluntad a saber. Con eso no hemos anulado la voluntad. La hemos recogido en entendimiento y luz.

Pero la voluntad siempre sigue teniendo una vocación a retirarse a la oscuridad del abismo, a separarse de la identidad, a retroceder espantada de la *imago dei*, a negar la personalidad de Dios y su existencia. Esos fragmentos de la voluntad de Dios, de la naturaleza de Dios que se niegan a recogerse en su imagen, en su personalidad, en su existencia, y se sumergen en el abismo, esos fragmentos demoníacos de los ángeles rebeldes contra Dios son los orígenes de la voluntad particular de las criaturas, que se niegan a la luz del entendimiento y por tanto se afirman en su ceguera.

Así que tenemos una voluntad que se ha reflejado en el entendimiento y una voluntad que lo ha rechazado, deviniendo particular. Pero el entendimiento es único, universal, y tiene la aspiración de acoger en una misma luz

incluso esa voluntad particular que ha rechazado acogerse en la imagen de Dios. Contra Schopenhauer, la voluntad puede ser particular, pero el entendimiento es universal. Cada fragmento de voluntad particular iluminado por ese entendimiento universal es una parte de la naturaleza divina que abandona su confusión y se sumerge en la existencia de Dios. La filosofía es así la voluntad universal de salvar toda la naturaleza y transferirla al único logos de Dios. El filósofo, al colaborar en el conocimiento de la naturaleza para ayudar a conformar la imagen que Dios tiene de sí, al salvar a la naturaleza de su propia ansia, continúa la vida histórica de Dios y demuestra su existencia. Las lecciones de Stuttgart insisten con claridad en este supuesto: la filosofía muestra inmediatamente la existencia de Dios.

Ese combate por cerrar la imagen de Dios se celebra en el hombre. Por eso, la estructura de Dios se repite en nosotros. "En el hombre está todo el poder del principio oscuro y también toda la fuerza de la luz" [WS. IV, 255]. Hamann, el padre de toda esta filosofía, había definido al hombre como el infierno y el cielo de la existencia. El hombre es la única herramienta para que Dios se realice como identidad y como personalidad. Sin embargo, siempre supone ese fragmento de la naturaleza de Dios que se ha negado a recogerse en la imagen de Dios. Con ello, el hombre parte del mal, de una afirmación en la oscuridad, pero se implica en la historia de la luz; parte de una voluntad particular pero ha de llegar a un entendimiento universal. El hombre tiene su origen en el mal y espera formar parte del bien. Es la historia del *Génesis* explicada como si encerrara la verdad de la filosofía.

El hombre es la unidad de dos elementos: ser parcial y entendimiento universal. Por eso ha de llegar a tener una imagen de su naturaleza, y además ha de reintegrarla en la imagen de Dios, a quien en el fondo pertenece su naturaleza. Pero el hombre puede hacer lo mismo que la voluntad originaria: puede seguir ciego, quedarse en su aspecto particular y separarse de la imagen de Dios, o bien puede negarla como particular y afirmar la voluntad de Dios. Esta afirmación no es sino transformarse en pleno entendimiento, reintegrarse en la imagen de Dios. Esta alternativa puede expresarse en términos spinozianos de la siguiente manera: el hombre puede reflexionar sobre su naturaleza particular sin reparar en que forma parte indisoluble de una naturaleza global con la que está inseparablemente unido. En esta medida se separa también de la comprensión que Dios tiene de sí mismo. "Entonces –dice Schelling– se produce en la voluntad del hombre una separación de la ipseidad espiritual, de la luz; esto es: una disolución de los principios indisolubles de Dios" [WS. IV, 257]. El hombre particular, que es un ser periférico, se convierte así en el cen-

tro para sí mismo. El otro punto de la alternativa es mantenerse vinculado a los principios divinos, no querer tener una vida propia y particular, no seguir su voluntad propia, sino entregarse a la luz de Dios, ahora reflejada en la filosofía. Entonces la voluntad del hombre es de una especie divina y no tiene otra intención que proyectar luz sobre su propia oscuridad, conocerse y reflejarse.

La idea por tanto consiste en no actuar, sino en conocerse. Actuar es seguir el espíritu propio, la voluntad particular, y eso introduce la discordia en el mundo. Pero seguir esa voluntad particular está posibilitado porque hay una parte de la voluntad en la naturaleza de Dios que se retira de la luz. El mal que padece y realiza el hombre viene posibilitado por el mal que hay en el seno mismo de la naturaleza de Dios. Si una parte de la voluntad de Dios no se hubiera retirado de la luz inteligente de Dios, si una parte de la voluntad de Dios no renegara de verse reflejada en la imagen de Dios, el hombre no podría imitar este gesto divino y retirarse también en el abismo de su voluntad particular, rechazando iluminar la naturaleza particular por la luz de la filosofía. Debemos llamar entonces las cosas por su nombre: aquel *Grund*, fundamento de la existencia de Dios, encierra al diablo mismo, la criatura más ilimitada [WS. IV, 260]. El diablo es así el *Grund* de Dios, la voluntad originaria del primer fundamento, una parte de la cual es salvada en la existencia de Dios, en su imagen divina, mientras otra se hunde en el abismo. En ese mismo abismo, sin embargo, de hecho no se hunden sino las voluntades particulares de los hombres, que ahora pueden salvarse por esa otra luz derivada y casi divina de la filosofía.

Vemos así que la filosofía completa la historia de la salvación que Dios realizó en parte en el comienzo de su existencia. Pero en el fondo, la cosa es más complicada. El fundamento, la esencia, no es la existencia. El mal que es el diablo, ese mal que es un abismo, un mero fundamento, no es un mal real, sino sólo la continua y garantizada posibilidad de mal, que por lo demás existe a fin de que Dios llegue a ser, en tanto que recoge y hace consciente ese abismo, y lo transforma en bien y amor. El mal del hombre es real. Cuando el diablo se refracta en la persona, entonces existe no como Dios o como el mal posible, sino como el mal real. Al afirmarse sólo su naturaleza particular, al hacerla consciente fuera de la conexión con la naturaleza universal, el hombre deja de verse en el espejo donde la imagen de Dios se refleja, y pretende un imposible, existir como si tuviera autonomía, luz, imagen propia.

Todo lo que sigue de la obra de Schelling prepara la segunda persona de la Trinidad como necesaria desde esta emergencia de Dios Padre desde el abismo de su noche. La figura del Hijo se hace así necesaria. Pues la figura del Hijo

ha de aceptar la forma de la Humanidad, la forma del mal real y existente. Por eso, lo que cura el mal del mundo no es la contrafigura de un diablo, sino la contrafigura de un hombre capaz de reparar el mal que el hombre causa. "La palabra expresada en el mundo como oposicion al mal" ha de llegar ella misma a ser personalidad. La figura del hombre como particularidad no puede superar el origen abisal, confuso. Por eso no hay otra forma de contener la corrupción humana excepto por la palabra de una ley que niega la voluntad particular. El Hijo es la presencia encarnada de la ley moral, olvidada originariamente por los hombres. Con ello se revela un Hombre a los hombres, pero un Hombre arquetípico, el que "en el principio era en Dios" [WS. IV, 269], el que refleja no su voluntad particular –como dice la expresión evangélica–, sino la de su Padre. Al entregar su voluntad a la voluntad del Padre, a la imagen de Dios, el Hijo es el modelo del hombre para superar el mal. "Dios tiene que llegar a ser hombre para que el hombre pueda volver de nuevo a Dios. [...] Con ello se da por primera vez la posibilidad de curación y salvación."

Cuando el modelo del Hijo es asumido por el hombre, la angustia de la vida presenta un límite. La voluntad particular se recoge en la voluntad universal, que en él se manifiesta como ley moral. La angustia del hombre era el sentimiento de abismarse en la oscura sima del *Grund*. La entrega a la voluntad universal hace que el hombre se siente acogido en el centro mismo del mundo. El fuego del amor disuelve el ansia, en el fondo provocada por la soledad de la voluntad particular. Para poder vivir sereno, el hombre debe sofocar su particularidad. "De ahí la necesidad del pecado y de la muerte como extinción real de la particularidad, merced a la cual toda voluntad humana debe pasar como por el fuego para purificarse" [WS. IV, 273-274].

Tenemos así que Cristo sólo puede revelarse como ejemplo que supera el nihilismo de toda particularidad, como estandarte de la muerte purificadora, como experiencia del pecado y de la angustia en tanto abandono de Dios, como logos que explica la experiencia del hombre. Cristo es verdadero hombre. Pero ha reintegrado su voluntad al Padre, ha negado una imagen propia y una palabra vana, ha cumplido la ley y ha sido transfigurado. Así ha mostrado el camino por el que lo oscuro del hombre puede ser iluminado y salvado. Sin aquella parte diabólica de la potencia de Dios que se abismó en la oscuridad, Cristo no hubiera sido necesario. Pero tampoco el hombre. La razón de la posibilidad del hombre es la misma posibilidad de la Trinidad, en la persona del Hijo. El mal no puede ser la última palabra. En el fondo, la potencialidad del mal se mantiene para que se muestre en su gloria la potencialidad del bien.

No se crea que el mal humano tiene alguna posibilidad de triunfar. Desde luego, Cristo no elimina la libertad del hombre. La disyuntiva, que ya prefigura las radicalidades de Kierkegaard, sigue en pie. El hombre puede desde luego aceptar la ley moral y reintegrar su voluntad en aquella voluntad deificada en imagen de Dios. Pero puede seguir afirmando su voluntad particular, puede dejar libre su inclinación, sin voluntad alguna de conocerse como finito, limitado y parcial. Entonces, ya lo hemos dicho, se sumerge en la angustia, otra fase que también nos recuerda otras filosofías. Ahora bien, aquí entra en juego el papel autodestructor del mal. Al no conocer la opacidad del propio ser, el hombre se hunde en su pretensión de realizar la propia voluntad, pero, de hecho, no hace sino aproximarse a una disolución desesperada de la propia voluntad en el seno de esa otra voluntad que todavía no es la de Dios, pero que en todo caso es la impersonal del diablo. Por eso, al final de la angustia, le espera al hombre la disolución en el mal. Desde esta perspectiva, el diablo, el mal potencial, no es sino el final que le espera al mal existencial. El propio abismo fundamental no es sino la cólera de Dios para la naturaleza particular, "el fuego devorador para el pecador" que tarde o temprano lo llevará a la muerte, a la periferia absoluta de Dios o al centro absoluto del abismo.

Debemos comprender mejor esta superación de la unilateralidad del mal, tal y como se expone en las páginas finales del tratado. Ante todo, Dios no puede querer evitar el mal. Esto sería lo mismo que no querer el fundamento de su propia existencia. Además, la voluntad contenida en su imagen es puro amor iluminado. La persona de Dios hace consciente parte del abismo, refleja su naturaleza y por eso se adueña de ella y la ama. No puede despreciar nada del seno de su imagen. Pero como tal, como Dios existente, como imagen luminosa, como Padre no puede sentir inquietud por la voluntad que ha rechazado su luz. Esta inquietud sólo la siente el hombre, como angustia. Es la angustia del hombre lo que produce en el mundo una señal a la que Dios atiende.

En el hombre también hay un abismo que no se domina jamás. El hombre se esfuerza, aspira, quiere realizar su propia voluntad. Pero no realiza su meta jamás porque en tanto particularidad participa de un abismo que jamás podrá abarcar, el abismo entero del mal. El diablo entero anida en su pecho. Por eso, por mucho que quiera realizar su voluntad no lo logra. Ésta no tiene límites. Contra la personalidad de Dios, que sólo tiene amor, el hombre jamás logra tener una imagen de sí, nunca tiene una personalidad en acto. Toda ética humana es fuente de continuos fracasos. Incluso realizar la ley moral le es

imposible, porque sólo puede aplicarla con la fuerza limitada de la voluntad particular y, por eso, siempre mezclada con mal. Éste es el sentido de la vida finita y, por eso, ésta es una fuente perenne de tristeza y de melancolía. No ser como Dios en acto es la desesperación del hombre, cuando no está iluminado por Cristo.

El bien de Dios como persona del Padre no era sino reflejar su fundamento, proyectar su luz y obtener una imagen de sí. La voluntad de conciencia era el bien y la fuente de amor en Dios. Ahora, el hombre puede imitar este gesto de Dios, intentar reflejar su fondo oscuro y adquirir una *imago hominis*. Esto es lo imposible por la propia fuerza del hombre. De ahí que esta tarea es fuente de dolor, de tristeza. En la medida en que se experimenta los límites de este proyecto, se descubre la fuente del mal en el hombre. Es una condena para nosotros, parece decir Schelling, que no podamos entender nuestra naturaleza sino como mal. Para eso sólo puede recurrir al Hijo, al logos, única *imago hominis* verdadera por ser ella misma divina y por no tener mancha alguna de particularidad.

Pero todo esto no dice sino que el autoconocimiento y la reflexión –el supremo bien, lo divino– sólo puede llevarse a cabo en el hombre como una maldición, como un dolor. Tal y como dice la Biblia, el dolor y el pecado surge de querer ser como dioses y comer del árbol de la ciencia. Y sin embargo, ese dolor puede se trascendido si lo mantenemos como una manera de dar a conocer, de expresar, no nuestra naturaleza, sino aquella parte de la naturaleza, del abismo que no quedó recogida en la imagen divina. El hombre no está hecho a imagen de Dios. Ésta es la conclusión del asunto. Pero el hombre coopera en el conocimiento de Dios, al hacer que partes del abismo divino vean la luz en su cuerpo. En el fondo, Schelling propone un mensaje de inocencia. Lo que se muestra en nuestra voluntad es efecto de otra voluntad diabólica más profunda. Debemos ser conscientes de que esta voluntad no va a sitio alguno. No tiene función. Sólo se muestra en nosotros para ser conocida, para que Dios la haga suya, para que el mal potencial que alberga en su seno, devenga mal real y entonces resulte conocido y querido por su infinito amor y perdón. Eso que ocurre en cada uno de nosotros, es en el fondo un proceso divino y por eso queda recogido por Dios como su Hijo.

Mal y bien son lo mismo: naturaleza, voluntad, momento diabólico, abismo, antes o después de ser reintegrado en la imagen e Dios, conocido por él, amado por él. La cuestión es que Dios ama su voluntad como Padre, pero también ama la voluntad de todas sus criaturas, en tanto que ama al Hijo. El hombre así no hace sino colaborar a que lo demoníaco salga a la luz. Es el media-

dor para que Dios realice el perdón y el amor de eso que no logró integrar en su persona. El mal que hace el hombre es relevante para la empresa de autoconocimiento de Dios. Por eso el mal no es evitable, no puede ser evitado. El mundo ha de atravesar todos sus caminos para que lo que gime en el abismo salga a la superficie. Sólo así será perdonado. Por eso, quien no haga el mal no colabora en la empresa del bien. Schelling lo ha dicho como todos los que han tenido la tentación apocalíptica de estos oscuros pensamientos gnósticos. "Quien no tiene materia ni fuerza para el mal, tampoco es capaz del bien. Las pasiones, a las que nuestra moral negativa hace la guerra, son fuerzas cada una de las cuales posee una raíz común con la virtud que le corresponde" [WS. IV, 293].

Ahora tenemos la clave de la doctrina de Schelling sobre la libertad, que nos recuerda a la libertad del cristiano. Quien tiene seguro el amor, puede hacer el mal. Éste contribuye a la perfección existencial de Dios, pues más amor genera y más perdón. El mal finito acontece para que emerja la afirmación desde el punto de vista de la totalidad de Dios, que acabará reflejando en su imagen la totalidad de la naturaleza. Pero este reflejar completo era el amor de Dios a su propio fundamento, a su propia naturaleza, a su propia esencia. Así que el mal acontece para que el amor entre en la vida [WS. IV, 293]. Y así sucederá mientras exista todavía una voluntad individual no purificada, un hombre que se afirme ingenuà, diabólicamente. Hasta entonces llegará el amor pleno. "Como dicen las escrituras de Cristo, éste tiene que reinar hasta que ponga bajo sus pies a todos los enemigos" [WS. IV, 297].

Mas cuando esto suceda, cuando el último hombre deje de afirmarse, cuando por fin se cumpla en ese último hombre la ley moral de la voluntad de Dios, cuando ya no haya más potencia del mal que hacer acto y realidad, entonces el Hijo también será superado. Ya no será necesario que el mal se ilumine bajo la forma de los hombres. No será necesario que el abismo agarre las entrañas del pecho de los hombres. No será necesaria la angustia. Entonces sólo reinará el amor, el espíritu que ha hecho consciente toda la naturaleza, que ha reintegrado todo el abismo en la imagen de Dios. Entonces existirá el Dios supremo del que ningún hombre verdadero estará separado. Entonces Dios aceptará por medio de su Hijo la naturaleza entera y obtendrá una personalidad en la que se cumplirá la identidad completa de su potencia y su acto, de su esencia y su existencia. La Trinidad quedará cumplida en este espíritu y, dentro del despliegue de su destino, el hombre también ha encontrado su papel: el de colaborar en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo.

2.4.3. *Las lecciones privadas de Stuttgart*

Apenas había visto la luz el libro sobre la libertad, el 7 de septiembre de 1809, moría de una manera imprevista la esposa, Carolina, la vieja revolucionaria parisina, la compañera de los románticos. Schelling escribió a su querido Windischmann el 14 de enero de 1810: "Ahora ella está libre y yo con ella; el último lazo que todavía me unía a este mundo se ha roto; la tumba recubre todo lo que amaba, la última herida abre y cierra todas las demás. Juro ante ella y ante todos los amigos vivir y actuar de forma permanente por el fin supremo. Esta vida no puede tener otro valor. [...] La única manera de soportarla es considerarla como algo eterno. Acabar nuestra obra iniciada es sin duda la única razón de vivir después que todo en el mundo se me ha robado: patria, amor y libertad". Golpeado por el dolor, retirado a Stuttgart desde febrero a octubre de 1810, Schelling se avino a dar unas lecciones privadas en casa de Georgii y ante un público muy elegido. En ellas expuso de una forma muy abreviada su sistema, construido sobre la base de una ontología general, una filosofía de la naturaleza cada vez más reducida y una filosofía ideal en la que se retomaban los temas de las *Investigaciones*, introducidas por unas breves referencias sobre la historia de la filosofía.

En el último apartado, tras comparar la muerte con una vigilia dormida, o con un sueño despierto plagado de clarividencias, se puede leer este texto: "Todo lo que hemos dicho hasta aquí del hombre estaba en relación con la primera potencia. La segunda potencia, la verdadera, no comienza a actualizarse más que después de la muerte. Aquí, aún, nosotros hemos comenzado por la vida, pero hablaremos inmediatamente del paso del hombre de la primera potencia que es la vida, a la segunda, que es la muerte. La necesidad de la muerte resulta de la coexistencia en él de dos principios absolutamente incompatibles y cuya separación constituye justamente la muerte". Rara vez se ha podido dictar una obra de filosofía que tenga una relación tan inmediata con los graves sucesos de la existencia de su autor. Al menos, resulta fácil comprender el papel consolador de estas reflexiones en el alma abandonada de Schelling. La incompatibilidad mencionada en el texto es la que existe entre el bien y el mal. Pero mientras que en la naturaleza esta diferencia es una oposición que se reproduce continuamente, en el ser humano es más bien una lucha incompatible, que tiene que estar mediada por la muerte. El bien y el mal se mezclan en la naturaleza, y de ella participa el hombre en tanto que el hombre es cuerpo. Ahora bien, el hombre es espíritu y se habría debido decidir por el bien. Su culpabilidad, y sólo su culpabilidad, determina que se aban-

done a la naturaleza y que en él su espíritu y su naturaleza luchen a muerte. Pues el hombre puede decidirse por la naturaleza, pero el espíritu no. Así que esta decisión culpable por la naturaleza hace que el hombre interior, el que es, luche a muerte con el hombre aparente. La muerte no es sino el victorioso paso final al mundo de los espíritus, la dichosa resolución de esa lucha a favor de lo que es. Una muerte pronta era síntoma de una decisión más fuerte a favor del espíritu. Ése era el caso sin duda de Carolina. Por eso Schelling habló de liberación para referirse a su muerte. El espíritu que transita a su mundo, sin embargo, se lleva consigo todo lo que ha sido el hombre en este mundo y en su cuerpo en la medida en que es él mismo. Hay una parte del cuerpo que, irreconocible con el espíritu, resta como cadáver. Pero otra parte, la que albergaba el germen del bien por naturaleza, lo demoníaco en el cuerpo, se restituye al espíritu. La muerte, dice Schelling, es una especie de *reductio ad essentiam* del hombre, y tras ella el individuo se transfiere a *un* espíritu que mantiene una memoria selectiva de lo bueno de su vida, transfigurada en una perfecta ausencia de dolor. Tras la muerte, el hombre es su dimensión espiritual más su cuerpo espiritualizado, infinitamente más real y consistente que el cuerpo existente en la naturaleza. Tal espíritu, de presentarse de nuevo en la tierra, movería montañas. Cuando la potencia del mal lograba que ese espíritu se manifestase antes de la muerte del hombre, éste se convertía en una realidad fascinante, en un poder irresistible y perverso que arrastraba a los ignorantes y charlatanes.

Vemos así que, tras la muerte de Carolina, Schelling se convirtió en un hombre inclinado a demorarse por estas regiones confusas. En efecto, en estas lecciones, que hacen de la teología una abstracción de la filosofía, la naturaleza ya no tiene el viejo papel de seno protector donde el hombre puede poner punto y final a la reflexión y la enfermedad moderna. En la atmósfera neoplatónica en la que se mueve ahora Schelling, la naturaleza es la potencia oscura, el instinto de separación, la mera exterioridad, la falta de vida plena, la antecámara de la vida suprema. El hombre debía mantenerse lejos de ella, pero finalmente, por la caída, se ha dejado llevar por esta potencia oscura de la separación. En lugar entonces de mantener unida la naturaleza y de vincularla a Dios por su mediación, el hombre ha sembrado en ella ulteriores separaciones que la aproximan al caos, a lo inorgánico. Ese impulso permanente de separación, decidida en la opción por el mal, se manifiesta ahora por el individualismo.

De la misma manera que la naturaleza caída sólo permite el vínculo externo de la materia, así los individuos sólo permiten el vínculo externo del Estado. Es muy digno de observar que cuanto más se zambulle Schelling en los

temas espiritualistas, más grosera se torna su teoría política. El hilo conductor de ambas posiciones es el pensamiento de la caída. El Estado es la consecuencia ineludible de la corrupción del género humano, dice la redacción de Georgii de las *Lecciones de Stuttgart.* Por eso se trata de una mera unidad externa, artificial, coactiva, apoyada en la fuerza. "El Estado es, por hablar claramente, una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad. El hombre, al no poder tener a Dios como unidad, debe sujetarse a una unidad física" [WS. IV, 353]. La misma dimensión coactiva del Estado ya supone la lucha de los hombres por la particularidad. En este sentido, la guerra es el dato político básico. Guerra entre los hombres y entre los Estados. Estamos en 1810 y Napoleón campea todavía por Europa, demostrando la tesis de la corrupción del género humano.

Por aquel entonces, Schelling gustaba verse a sí mismo como Platón veía a Ulises. El filósofo, reflexionando sobre la saga marinera del héroe, había identificado su nostalgia, su mayor deseo; a saber: verse como un hombre privado, lejano de la guerra y del Estado, anclado en la vida pacífica y serena del recuerdo. Pero la época no había encontrado todavía la manera de resolver el problema del Estado y, por lo tanto, la paz era una ausencia. De hecho, la brutalidad del pensamiento del Estado apenas esconde un hecho. Schelling reclama paz a cualquier precio. Las contemplaciones de la filosofía del derecho y del Estado debían quedar atrás. Los hombres sólo se unen verdaderamente por motivos espirituales. Los que son capaces de reconocerlos e integrarlos, no necesitan desde luego Estado. Si éste es necesario, es justo debido a los malvados individualistas. Para que el Estado los una, debe poner encima de la mesa vínculos físicos coactivos. La consecuencia era inevitable. El Estado había de conformarse con una unidad subrogada, sustitutiva, carente de espíritu; pero, a pesar de todo, debe realizarse para que los individuos más conscientes se entreguen a la batalla espiritual propiamente dicha, a ese esfuerzo de unir a los hombres internamente. Con claridad: el Estado genera la paz de la que algún día puede surgir, por el trabajo autónomo del espíritu y del filósofo, una verdadera Iglesia [WS. IV, 355].

Entre el despotismo político y la verdadera existencia de la Iglesia hay una proporción inversa. Cuanto más falta la segunda, más intenso debe ser el primero. Hobbes ya lo sabía: el miedo interno a Dios hace que sea menos necesario el miedo al dios externo y mortal del Leviatán. Si algún día la Iglesia reuniese a los hombres con la universalidad que promete la idea de catolicidad, entonces el Estado desaparecía de la faz de la tierra. La utopía anarquista tenía en su base la utopía de la culminación de las expectativas religiosas seculares.

Mientras tanto, el presente estaba condenado a desangrarse en las violentas contradicciones políticas cuya salida, al menos para Schelling, era sólo una. Veamos este texto: "La imposibilidad de alcanzar la verdadera unidad en el Estado se muestra en la redacción de las constituciones. Si se da al Estado la unidad por medio de la fuerza, acaba cayendo en el más horrible despotismo. Si se limita el poder soberano estatal mediante la constitución, y los cuerpos representativos estamentales, entonces no tiene la potencia necesaria. Considerando estos antagonismos, nadie puede sorprenderse de que las mentes más consecuentes se hayan vuelto, en la teoría, al despotismo" [*Lecciones de Stuttgart,* ed. Vetö, 174-175]. Era una palabra suficientemente firme y, además, situada en las antípodas de Hegel.

Pero no conviene pensar que Schelling dejaba fuera de su esquema la intervención decidida a mejorar las dimensiones religioso-eclesiales de su pueblo, obviamente ya canalizadas a través de su filosofía. En ella veía Schelling la posibilidad de una unión interior de los espíritus capaz de regenerar la nación sin pasar por el Estado. Para él, Fichte representaba justamente la otra opción, impulsar el Estado como motor de cohesión de la nación. La lucha por la hegemonía espiritual en Alemania no estaba decantada en 1813 y Schelling no se sabe ajeno a ella. Cuando se entera de que su viejo rival Schlegel va a editar una nueva revista, el "Deutsches Museum", Schelling se da muchas prisas para anunciar una propia, la "Allgemeine Zeitschrift von Deutscher für Deutscher", que sólo cumpliría un año de vida, pero que deja clara en el título su vocación nacional. Es más: ese título es casi una cita de los *Reden* de Fichte, donde dijo hablar "para los alemanes y de los alemanes" [W. VI, 266]. En una carta que editó Pareyson en su *Schellingiana rariora*, dirigida al editor Cotta, se nos dice que la revista hablará de todo lo actual, de la filosofía en la medida en que sea comprensible a todos y de sus relaciones con la religión, el Estado, la vida pública y humana en general [Sch.r., 397-398]. Schelgel no dejó de declararla como un plagio, lo que era demasiado fuerte para un proyecto que era bastante general en esta época de fuertes ilusiones regeneracionistas.

2.4.4. *La polémica con Jacobi*

En este orden de cosas y dentro de la siempre abierta lucha por la visibilidad intelectual en las tierras alemanas del Sur, fue decisivo el estallido de la violenta polémica entre Jacobi y Schelling. Como ya hemos dicho, la hostili-

dad entre los dos hombres venía de antiguo. Schelling conocía desde joven la obra de Jacobi y había valorado su tarea como intérprete de Spinoza. Además, en algunas de sus obras juveniles, como las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, es muy notoria la influencia de Jacobi. Sin el *Tiefsinn* de Jacobi, por el que se revelaba la existencia espiritual, habría sido difícil la intuición intelectual de Schelling, como ha reconocido la crítica. Las distancias entre los dos hombres, sin embargo, comenzaron con la polémica del ateísmo desatada sobre Fichte. Pero cuando Jacobi dejó imprimir sus cartas privadas a Köppen, como apéndice a su libro *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, publicado en Hamburgo en 1803, la polémica ya era inevitable. En ellas, Jacobi procuraba reaccionar contra los ataques de *Glauben und Wissen* a su filosofía, afirmando que lo absoluto de Schelling no era más que una productividad infinita, una especie de naturaleza que no tiene miramiento alguno respecto al hombre ni respecto a ningún ser finito. En efecto, para esto absoluto nada finito tenía consistencia. Jacobi, como sabemos, siempre había manifestado su temor frente al aniquilamiento de lo finito como la experiencia básica del ser humano, ansioso de diálogo con un Dios que lo consideraba como tal. Para ellos, el sistema de Schelling era el de la muerte absoluta [Köppen, 143].

Ya en Baviera, las cosas habían ido a peor. Jacobi escribió a Bouterwerk, el 9 de noviembre de 1911, que Schelling había hecho alusiones ofensivas a su persona en conferencias académicas. También se quejaba de que alumnos de Schelling lo habían atacado verbalmente. Tras la publicación de las *Investigaciones*, las distancias no había cesado de aumentar, por cuanto para Jacobi el escrito de Schelling no hacía sino ocupar su terreno y su temática. En efecto, Jacobi reaccionó con furia ante el uso que de Boehme se hacía en el libro y continuó con su manía de lanzar acusaciones de ateísmo sobre los que no pensaban como él. La consecuencia de todo esto es que Jacobi editó el libro, enteramente dirigido contra Schelling, *De las cosas divinas y de su revelación*. Era el año 1811. Schelling, como se demuestra en la correspondencia de la época, se sintió feliz de llegar al debate abierto. Un año más tarde, en 1812, editó un escrito cuyo título era, ni más ni menos, éste: *F. W. J. Schelling: monumento de las cosas divinas, etcétera, del señor F. H. Jacobi y de las acusaciones vertidas en el mismo contra el autor sobre un ateísmo intencionadamente engañoso y encubridor de la mentira.*

Jacobi tenía la idea de escribir en su libro un verdadero testamento filosófico con el que atacar definitivamente las posiciones naturalistas, todas ellas procedentes del viejo Spinoza. De hecho, Jacobi entendía que su combate era

el mismo de los últimos treinta años. Lo que él hacía, por tanto, era definir una herencia que procuraba por todos los medios que no cayera en poder de Schelling. Los naturalistas no podían hablar de Dios o de las cosas divinas. Podían hacerlo los hombres como Mathias Claudius, cuya obra le daba a Jacobi el motivo de iniciar la polémica. Como siempre, se trataba del Dios persona libre y no de ese fondo demoníaco e inquieto que se agita en el vientre de Dios y que puja por salir como mundo necesario. Decir que eso era Dios implicaba un engaño y una monstruosidad. Jacobi así se mantenía anclado a la doctrina del no-saber, de la fe, de la experiencia del consuelo en el Dios padre.

Schelling, a pesar de que deseaba mantener polémicas ejemplares en cuanto a cortesía y decoro, consideraba que la posición de Jacobi carecía de carácter. Es fácil pensar el motivo de esta acusación. Jacobi se negaba a reconocer la existencia necesaria del mal en el mundo y esta ignorancia era fuente continua de desgracias para los hombres. Estos temas, que Schelling había analizado en las *Investigaciones sobre la libertad*, Jacobi no los quería ni oír. Sin ellos no podía entender el nuevo sentido que él daba a Dios y a libertad humana. Por mucho que Dios tuviese una naturaleza, la posición de Schelling no era un naturalismo. La antiguedad del mundo de Jacobi, su incapacidad para cambiar el concepto de ciencia, su atenencia a la manía persecutoria de ateos, que desde el principio había determinado su carrera, y su pacata literatura edificante no estaban en condiciones de comprender estos complejos asuntos.

Lo que estaba en juego en este debate era la propia concepción de la filosofía y de su capacidad productora de saber. Para Jacobi, toda aquella presunta ciencia de Schelling no era sino constructivismo conceptual, juegos de conceptos permanentemente regidos por el principio de identidad. Todos juntos no daban otro conocimiento que "idem est idem", y no mostraban sino la productividad del propio espíritu humano. En este sentido, todos los razonamientos eran fruto de la subjetividad. En lugar de llenarse de algo real, ajeno, verdaderamente divino, mediante esta filosofía, la mente humana se llenaba de sus propios productos, vacíos, vanos. Toda esta palabrería le parecía a Jacobi que no valía lo que una genuina experiencia de lo sagrado, aun cuando se diese bajo la forma de los pueblos más primitivos. Aquella filosofía era otra manera del nihilismo europeo, un entretenerse en la propia ignorancia [WJ. III. 306]. Todavía en la introducción a su obra completa de 1815, Jacobi insistiría en los mismos temas.

Para Schelling, por el contrario, la idea de la ciencia filosófica, implícita en la crítica de Jacobi, era antigua y caduca. La productividad no era la del

espíritu humano, sino al contrario, la de la naturaleza entera que pasaba de los grados más potenciales y fundamentales a los momentos de suprema autoconciencia, siempre alentada por un telos de vida orgánica. Jacobi, apegado a un sentido materialista y mecanicista de naturaleza, no tenía ojos para aquel universal evolucionismo, que incluía desde luego la propia existencia de Dios. La naturaleza no es una exterioridad respecto a Dios [WS. IV, 401]. Es el simple fundamento de su propia existencia y por tanto una etapa que queda atrás en su propio devenir. "Por naturalismo entiendo no un sistema que se refiere a la naturaleza externa, sino el sistema que afirma una naturaleza en Dios", concluía Schelling [WS. IV; 445]. Se podía decir entonces que sin naturalismo no había teísmo. Schelling daba la vuelta a Jacobi y se colocaba del lado del viejo Lessing, su primer oponente. Quizás en Lessing pensaba Schelling al decir que "un Dios completo de una vez para siempre es, justo por eso, verdaderamente un Dios que no vive, un Dios muerto" [WS. IV; 448].

Schelling debía quedar en parte insatisfecho por esta exposición polémica de sus puntos de vista. Para defender la idea de un Dios vivo, debía proponer las etapas de su desarrollo y las formas de su relación con el mundo. Más básico todavía, se debía explicar la relativa independencia del mundo respecto a este Dios y respecto a esa naturaleza que era su fundamento. Como es evidente, para introducirse en estas respuestas, Schelling se debía poner en el lugar de lo absoluto, sufrir sus escisiones, sus desgarros, su vida entera. Este ponerse en lugar y desde el punto de vista de lo absoluto era recibido por sus críticos, por Jacobi, Köppen y Fries, con una fría ironía. Entrar en aquellos abismos llevaba más allá de los ámbitos demostrables. Jacobi, al proponer el salto mortal de la fe, de una fe que cree por la fuerza de su propia experiencia, había dado el método para tratar estos temas, respecto a los cuales era locura querer sacar algo en limpio desde el punto de vista de la razón. Quizás pueda sorprender, pero aquellos hombres como Jacobi y sus discípulos usaban a Kant para denunciar la filosofía de Schelling. En la introducción a sus obras completas de filosofía, Jacobi dijo que el problema general del idealismo era que intentaba hacer creer a la gente que "con reiteradas abstracciones del entendimiento se podía llegar a alcanzar el concepto de lo incondicionado" [WJ. II, 78].

Como se puede sospechar, la polémica llegaba a palabras mayores cuando se avanzaba hacia problemas éticos y morales. Aquí las acusaciones se hacían más duras. Jacobi pensaba que Schelling hacía necesario el mal y superarlo significaba para él únicamente acogerlo en la reflexión, hacerlo suyo y hundirlo en la propia conciencia de la separación. La libertad era para Jacobi algo más

inequívoco, la posibilidad de proponerse fines ajenos a la naturaleza y, más concretamente, el bien. Jacobi, en el fondo, quería hacer del hombre una potencia ética y puso en este empeño una más bien rancia retórica apologética. La creencia profunda de Schelling siempre camina hacia escenarios diferentes de la moral. El hombre ideal al que Schelling aspiraba era más bien ese que, desde Lutero, era consciente de la naturalidad del mal en su seno y la imposibilidad de relacionarse con esta parte diabólica de otra manera que con el reconocimiento y la confesión. El mal era condición fundamental del bien. Quien no reconocía el primero en sí, no podía amar al segundo. Hay como una falta de lucha en Schelling en relación con el mal, como si creyese que el mal se vence reconociéndolo. Jacobi, en estos terrenos, era un burgués convencional que deseaba tener muy claros los mandamientos a cumplir.

La conclusión que se sigue de todo esto es que los dos hombres estaban en condición de dar respuestas diferentes a todas las viejas cuestiones de la teología tradicional. Lo que Schelling entendía injusto de la crítica de Jacobi era que le retirara el derecho a hablar de las cosas divinas. Él tenía una teología y una teoría de la libertad, una noción de Dios y de la providencia. La única cuestión es que su mundo era mucho más especualtivo y científico. No sólo no era un ateo, sino que su filosofía tampoco lo era. Schelling deseaba dar así respuesta al mismo cosmos tradicional de valores que Jacobi, y justo porque eran dos respuestas al mismo problema lucharon tan encarnizadamente. Sin duda, las respuestas de Jacobi eran menos grandiosas, pero más seguras para una sociedad que no encontraba el camino hacia la estabilidad. Con alivio, por tanto, entraron los dos hombres en la polémica, sobre todo Schelling, quien decía a Götter el 15 de enero de 1812: "Lo mejor de este asunto es que, con este conflicto, mi situación ha mejorado mucho. Antes tenía algo de opresivo para mí, por la ambigua relación en la que estaba con este hombre falso, que desde hace mucho tiempo buscó mantener una apariencia externa de amistad, para atacarme de forma secreta". De hecho, tras la polémica, la academia de Múnich fue puesta bajo el control de un representante del rey. Schelling pudo decir eufórico en abril de 1812 a Pfister: "En la medida en que he contribuido con mi escrito a acelerar esta providencia, puedo atribuirme un mérito verdadero ante la nación bávara y ante el interés de la ciencia".

Aunque el tiempo, sin embargo, jugaba a favor de Schelling, éste no tenía motivos para la euforia. Su libro le retiró muchos afectos. Pronto se dio cuenta de que le había traído muchos opositores. Casi todas las revistas reseñaron el libro negativamente. Incluso cuando Goethe se puso de su parte, no dejó

de añadir, con ironía, que no entendía muy bien el Dios de Schelling, pero que en todo caso sabía a ciencia cierta que el de Jacobi daba pena. Consciente de que la polémica no era el medio apropiado para exponer lo que se suponía una ciencia, Schelling le dijo a su oyente Georgii, en una carta del día de la Purísima de 1812: "Más de una cuestión le parecerá oscura, pero ha de tener paciencia por algún tiempo. Finalmente, con la ayuda de Dios estará completa la obra en la que aclararé todo esto". Schelling se refería a las *Welalter*, cuyos primeros esbozos corresponden a 1811. En cierto modo, Schelling estaba en lo cierto al proponer una nueva obra que habría de cubrir la anterior. Los contemporáneos recibieron el escrito contra Jacobi con cierta desgana y perplejidad. Así que Schelling, después de este suceso, se tentó las ropas antes de publicar nada. Con la obstinación propia de quien ya llevaba mucho camino a sus espaldas, siguió trabajando en el libro sobre las edades del mundo. Éste será el último punto de este capítulo, que no en vano invoca en el título la confusión de los tiempos.

2.4.5. *Hacia* Las edades del mundo: *teología y filosofía de la historia*

En realidad, *Las edades del mundo* obedece a otros estímulos del ambiente de Schelling, en cierto modo mucho más internos a la propia evolución de sus temas desde *Filosofía y Religión*. Uno de ellos, como hemos visto, era Franz von Baader, desde luego. Este hombre no se sentía cómodo con la inclinación de Schelling a identificar la libertad del hombre como un fragmento de la libertad de Dios, en un drama que es más propio de Dios mismo. Baader no quería aceptar estos puntos de vista. Para él, ese Dios existente de Schelling era una nostalgia demoníaca, desordenada, que presentía su propia imperfección. Nada de eso era aceptable. Dios era para Baader perfecto desde toda la eternidad y así quedaba antes de su creación del mundo. En cierto modo, el mundo era bueno como atenencia de la palabra de Dios a su concreción, a su materialidad individual. Esa aspiración de las ideas del logos a disfrutar de un estatuto material quedaba muy clara en la encarnación de Cristo. Es más, el mundo entero, el conjunto de la especie humana no tenía otro sentido que formar al final de los tiempos el cuerpo entero de Cristo. Era una interpretación materialista del cristianismo que Schelling no podía aceptar y que además concedía a toda individualidad una positividad ya despreciada en sus *Investigaciones sobre la libertad*. Así, Baader defendía que "la persona humana no necesita entregar su individualidad, existencia y personalidad

como un sacrificio a Dios, como si ser una criatura fuera un pecado". Esto es lo que dijo en su *Ideas para la historia del sistema dogmático católico* [cita que nos brinda O'Meara, o. c. p. 88].

Así las cosas, la amistad entre los dos hombres no podía pasar de ahí. A juicio de Baader, la filosofía de Schelling no era cristiana, sino meramente un guiso con especias cristianas. Cuando Baader se embarcó en la aventura rusa de convencer al zar para que reunificara las tres religiones cristianas, Schelling rompió la amistad. La actitud de Baader de convertirse en un profeta le alejaba de la ambición de Schelling de ser un filósofo. Pero en camino hacia Rusia, Baader todavía tuvo tiempo de conocer a Hegel, a quien casi llega a convencer para que le acompañara en su viaje. Se dice que también le dio a leer a Meister Eckhart. Así que Schelling acabó separándose de esta otra corriente fundamental de la vida cultural alemana. Quien se había pasado la juventud publicando con frenesí, se entregó a la pasión de revisar los escritos, dejándose llevar por la inseguridad de la publicación. Quién sin duda había sido el más intrépido autor del idealismo, iba a convertirse en el más reservado. Eso explica el destino de *Las edades del mundo.* Incapaz de dar el paso a un claro catolicismo, y sospechoso para toda la cultura luterana, que con Goethe a la cabeza le negó el paso de nuevo a Jena hacia 1816, Schelling se quedó en un terreno de nadie al defender un irenismo ecumenista, frente a un Hegel para quien el luteranismo reuniría en su seno todo cuanto de valioso tenía lo alemán, lo moderno y lo progresivo. En realidad, el juicio de Hegel era exagerado. No hay duda de que las fuentes más profundas de Schelling eran los autores pietistas místicos, del tipo Ötinger y Bengel, cuyo apocalipticismo era muy cercano a sus edades del mundo. Pero tampoco hay duda de que éstas, a través de Schelling, fueron las fuentes del verdadero fundador de la teología católica de Tübingen, Johann Sebastian Drey. Su tarea habría de ser emplear el idealismo en un teología de la revelación cristiana. Aquí, sin embargo, el discípulo parece que sugirió los pasos del maestro, que había de acabar su vida en estas tareas, aunque el propio Schelling lo consideró mucho después enemigo de su *Filosofía de la revelación.* La publicación de la *Corta introducción al estudio de la teología*, editada en 1819, demostró esta influencia de Schelling sobre el catolicismo de Drey y su posición solitaria y pionera.

Éste era el mundo espiritual de *Las edades del mundo.* Schelling realizó en estos borradores una de las más atrevidas teodiceas que se recuerdan. Vino a decirnos que el mal es necesario y justificable para el conocimiento de lo que encierra el abismo de Dios. Este pensamiento es muy tenebroso. En sí mismo

significa que el diablo no sólo no puede dejar de ser conocido, sino que debe ser rescatado. Obviamente, nadie puede querer al diablo en su estado de potencia para el mal. Sin embargo, una vez realizado el mal que lleva en su seno, puede ser amado, en tanto mal ya devenido, pasado, actualizado. El perdón es la forma de conocer de Dios y por eso ha de existir el mal. El cristiano no ha de amargarse porque realice el mal. Ha de ser libre de realizarlo. Ése es el camino para que por fin reine el espíritu. Cuanto más mal deje tras de sí la historia, más certeza tenemos de que nos encaminamos a la vida del espíritu, a la tercera persona de la Trinidad. Esta teodicea siempre es optimista a su manera. Cree que cuando veámos formas ingentes del mal, la potencia de lo demoníaco se está agotando. Schelling, como vemos, era un ingenuo.

El escrito sobre la libertad, que acabamos de comentar, vio la luz en un volumen recopilatorio de escritos filosóficos, editado por Schelling en 1809. Por la Pascua de 1811, Schelling prometía a su editor un nuevo libro que tenía por título *Las edades del mundo*. El autor hizo imprimir las pruebas, pero se negó a seguir con el proyecto. Cuando Jacobi tomó personalmente las riendas del ataque a Schelling, renovando sobre él las viejas acusaciones de ateísmo, éste se sintió forzado a contestar al ataque y repensó sus posiciones a partir de la polémica. El contenido de esta defensa es muy cercano a la segunda versión de *Las edades*, que por entonces Schelling había reescrito. En cierto modo, el propio autor consideró esa apología polémica como un buen prólogo para el libro todavía inédito en el que pretendía analizar la relación entre Dios, el tiempo y la historia. Cuando hacia 1813 tenía el segundo manuscrito prácticamente preparado, los acontecimientos de las guerras contra Napoleón le sirvieron de excusa para rehuir la publicación. Schelling prometió hacerlo en 1815. No cumplió la palabra. El 12 de octubre dedicó al rey Maximiliano I un discurso pare celebrar el día de su santo, y cuando lo publicó le puso por título *Sobre las divinidades de Samotracia*. Schelling consideró este escrito como el epílogo de *Las edades del mundo*. Así se llegó a la paradoja de una obra que restaba inédita, aunque lo que el autor consideraba como su prólogo y su epílogo eran conocidos por el público con motivo de sendos escritos ocasionales. Cuando por fin esta filosofía se dio a conocer en conferencias públicas, hacia finales de la década de los veinte, el nombre del sistema había cambiado y ahora se llamaba filosofía positiva. En una carta dirigida a Cotta, fechada en 1833, que el editor español ha citado en su introducción, se nos ofrece la comprensión del sistema definitivo: las edades del mundo ahora se llama filosofía positiva, y es una especie de introducción a la filosofía de la mitología y a la filosofía de la revelación. Este sistema tripartito sería ya el último.

Así tenemos que *Las edades del mundo* es el enlace entre los tiempos oscuros de Schelling y el sistema definitivo, que habría de mantener hasta 1854. Su estructura es muy convencionalmente idealista. Un ser originario, ahora llamado el ser vivo primigenio, ha de ser situado al inicio. De él debe escindirse la dimensión real y la ideal, necesaria y libre, natural y espiritual. Como en las lecciones sobre la libertad, este dualismo originario tiene como finalidad fundar un dualismo derivado en el hombre. Puesto que en el ser originario hay una dimensión oscura, ignorante, inconsciente, que puja por devenir transparente y libre, así en el hombre hay dos principios: el *Gemüt*, el ánimo, principio superior que tiene dormido el recuerdo de la luz, y el principio inferior, o *Geist*, que oscurece con su propia actividad el sueño del ánimo y todavía lo aleja más de la luz que ilumina a todas las cosas y a sí misma. Schelling ve así que el principio superior está en cierto modo sometido al inferior.

Como podemos suponer, este escrito está lleno de alusiones a Jacobi. Ante todo en la celebración de Spinoza como "nuestro antecesor científico, nuestro maestro y predecesor" [Welt. §108]. Segundo, en mostrar que es compatible con el platonismo. Es más, si Jacobi era llamado por los contemporáneos el Platón de la actualidad, este primer esbozo de *Las edades del mundo* es plenamente platónico. La posibilidad de que el hombre inicie su camino de libertad pasa porque despierte el principio superior domido en su seno. Esto puede llevarse a cabo porque este principio superior no ha logrado olvidar del todo y puja mediante presentimientos y anhelos por abrise camino hacia la luz. Tan pronto como logre prender este afán de saber en el principio inferior, comenzará el diálogo interno del hombre, la verdadera dialéctica, en la que poco a poco lo sabido por la parte superior desde siempre llega a hacerse consciente también por la parte inferior. La dialéctica produce la aproximación a la ciencia, en la medida en que ese diálogo entre los dos principios permite llevar a conciencia lo que desde siempre es sabido. Por eso es filosofía, porque se supone que en el seno profundo del hombre se alberga ya la sabiduría que hay que amar.

La filosofía es así un proceso sometido al tiempo, una historia del diálogo del alma consigo misma. Este proceso puede llegar a la absoluta contemplación. Pero, como Platón quería, esta *noesis* intuitiva no puede ser permanente. Schelling ha dicho que nuestro saber siempre es fragmento, y que es lo justo porque siempre ha de llevarse a cabo por un proceso de reflexión paulatino. La razón de todo esto es que si se mantuviera en acto la vida del principio superior, destruiría radicalmente la vida inferior. Por eso mientras exista vida humana no podrá existir ciencia pura. Ahora, en esta época en

que Schelling alza su voz, nos dice unos de estos párrafos, se pone en marcha el proceso que aspira a la unidad del origen. Pero el instante en que la historia se concentre en la simplicidad y la unidad, y la memoria sea radicalmente transparente, todavía queda lejos. Aquí, con esta dimensión escatológica, culminaría el proceso: lo que había comenzado por una existencia sin conciencia de lo eterno se elevaría a una conciencia divina. Realidad e idealidad serían tan idénticas como un original y su espejo. La dualidad perfecta que soñara Spinoza se habrá cumplido tras el largo rodeo de la historia. "La paz de la edad de oro se anunciará primero en la conexión armoniosa de todas las ciencias." Mientras tanto, dice Schelling con melancolía, éste es aún tiempo de lucha.

Tenemos así una doble cuestión: la historia del ser primigenio hasta que produce la pluralidad y la historia del hombre hasta que produce la ciencia. Y la cuestión es que el segundo proceso acaba y culmina el primero. Pues bien, ese doble proceso, tiempo del ser originario y vida de la dialéctica, es lo que debía narrarse en *Las edades del mundo*. El primer proceso se inicia con el desarrollo del ser originario, en los procesos anteriores al mundo, en esos tiempos premundanos de los que no tenemos huella alguna, el auténtico pasado, el pasado sin más, el que no puede hacerse presente bajo ningún concepto. Ese pasado deberá producir un auténtico futuro, que tampoco albergará huella alguna del mundo. Entre estos dos estados escatológicos, el tiempo humano es una imperfección, una repetición en un círculo más estrecho. En ese pasado, dice Schelling, no había otra cosa que el ser único e inescrutable que contenía todo en sí mismo y desde cuya profundidad se formó todo. De la misma manera, el hombre, que resume el cosmos, presiente que en su seno se da un abismo semejante y siente un horror similar, propio del que sospecha que "su apacible morada está construida sobre el hogar de un fuego antiquísimo".

El hombre por tanto está situado entre estas dos edades del mundo, en medio de ellas, dominado por el viento del tiempo. La imagen es más bien evangélica, un ambiente que, por cierto, domina toda la reflexión de nuestro autor. En realidad, el universo de este Schelling es bastante siniestro, y está atravesado por un vaivén continuo entre las referencias a la realidad espectral que habita en nuestro seno y las gracias que derramaría sobre nosotros la luz esencial del inicio, del pasado esencial. Todo el juego de este vaivén sigue dependiente de los viejos dualismos que aquí se dan entre ese momento inicial, esencial, indiferente, que no aspira a ser nada, que es disfrute de su propio estado, y ese otro momento que aspira a la separación, a medirse a sí mismo, a cono-

cerse en su perímetro, a diferenciarse en suma. Schelling llama al primero voluntad de nada y, por eso, voluntad de todo; y al segundo; voluntad de ente. El primero invoca las realidades y los estados que los místicos a menudo descubrieron, de extrema pobreza y riqueza. Tauler y Silesius son citados de forma críptica para identificar esta dimensión de eternidad, de perfecto pasado, de "pura alegría en sí misma, que no se conoce a sí misma, el sereno deleite que está repleto de sí mismo y no piensa en nada, la interioridad tranquila que disfruta de su no ser". Su esencia es nada más que benevolencia, amor y sencillez. El segundo es la voluntad de contracción, de recorrerse en sus perfiles, de reflexión sobre sí mismo, de identificación, de personalización. Como ya hemos dicho, en el hombre, estos momentos iniciales y escatológicos tienen su presente radical. Por eso el hombre puede conocer los momentos del inicio justo porque puede ver en su interior las dos voluntades.

Algo en este Schelling nos recuerda las reflexiones de Hegel sobre el amor y la propiedad. De la misma manera que para Hegel la propiedad era el motor de la particularidad y ambas se oponían al amor, para Schelling, estas dos fuerzas o potencias, que también son lo real y lo ideal, la necesidad y la libertad, se oponen entre sí. Como dice Schelling sin ocultar la amargura: "Pero el amor no llega por sí mismo al ser". La consecuencia más terrible de esta cuestión es que ni siquiera la particularidad de Dios es amor. Es lógico que estas dos fuerzas sólo tengan sentido por su relación recíproca. En ella demuestran que proceden de una unidad más antigua. Pero si lo particular de Dios no se mantuviera en relación con el amor, entonces "en relación con la criatura esa fuerza de la misma en Dios sería un fuego que la aniquila y la consume, ira eterna que no toleraría nada, [...] contracción mortal que produciría el frío en nuestro mundo de planetas si se le quitara el sol" [Welt. §35]. El amor así es lo que no respeta el principio de cada particularidad, el representante de lo no ente. Pero todo ello en relación con lo ente propio. Así que las cosas se cambian: el amor es también el principio que respeta el ente en los demás. En cada ente que hay amor se da un principio esencial que representa lo que no es él, y este no ente es algo más que una negatividad: es el recuerdo verdadero de la unidad esencial. De esta manera, lo que verdaderamente sucede es que la voluntad de nada y de ente se dan siempre juntas. Y a esta síntesis Schelling la ha llamado la primera voluntad operante [Welt. §44].

Esta síntesis es decisiva para entender la existencia. "Tras estas explicaciones no tendremos reparo en presentar lo existente primero como un ser doble que ha resultado de la fusión de las dos voluntades, que no es ni amor ni ira, sino la indiferencia real de ambos, de tal modo que ambos forman parte de su

existencia por igual" [Welt. §62]. En tanto que operante, esta voluntad siempre es síntesis, un salvavidas bastante utilizado por los idealistas. Fruto de esta voluntad doble de ente y de nada, todos los seres son al mismo tiempo ambas cosas [Welt. §58]. Con ello, todo puede ser una cosa y la otra y el principio de contradicción queda en entredicho. Incluso más: la naturaleza peca diariamente contra este principio. Si aquel inicio reunido era la luz en la que Dios habitaba, también es para la criatura una serena disolución. La voluntad de contracción, el principio de lo ente, de lo material, es un pesado fardo de "silencio y ocultamiento inescrutables". Pero en la medida en que se mantienen las dos fuerzas en síntesis ["unificadas dulcemente en cada instante", dice Schelling en un momento idílico], generan un movimiento libre, de necesidad y de libertad, de interioridad y de exterioridad, de realidad e idealidad, que es el prodigio de la creación.

La síntesis así acaba identificando la figura del Dios creador, ese Dios que es sabiduría, ratio, proporción, tal y como es cantado en el libro greco-judío de *Sabiduría*, 7, 26. La síntesis, usando aquella metáfora bíblica, es el maestro de obras del mundo. Como en ese libro, la síntesis opera con modelos eternos de las cosas, una especie de ser luminoso ya suavizado, porque la limpidez originaria está moderada por el principio opuesto de la oscuridad, según nos revela el §68. Esta moderación es la primera reunión de lo espiritual y lo corporal, primera manifestacion de lo que luego será materia y espíritu. De hecho, esos modelos originarios, esas ideas, son una materia espiritual. Por eso, incluso en la materia más oscura hay siempre un germen de espíritu y puede iniciar el camino para elevarse al espíritu. El aura que rodea verdaderamente a las cosas, para quien sabe verlas, es la huella mas sutil de espíritu que anida en la más confusa materia. Con una deslumbrante fuerza, que nos hace recordar la fuerza mágica de lo sacramental en su más pura expresión, Schelling dice que ese mismo principio espiritual en lo material se puede descubrir en "el aceite de que se harta el verde de las plantas, el bálsamo de la vida en que tiene su origen la salud, reconocible en el traslucir de la carne y de los ojos" [Welt. §71].

Como podemos comprobar, Schelling ha construido el más perfecto sistema de la manía-depresión que jamás se haya inventado. Todos los seres tienen una aspiración a no ser y una aspiración a ser; una disipación que se derrama en luminosidades y una contración particular que en el fondo es voluntad de algo determinado, pero que se traduce en ira y perdición, oscuridad y vacío. Schopenhauer llamaría autoafirmación a esta dimensión. Nunca más firme se expresa la divisa del maníaco-depresivo, melancólico y furioso, que en este tex-

to de Schelling: "Éste es el hado de toda vida: que desea la limitación y pasar de la vastedad a la angostura para poder captarse a sí misma; una vez que está en la angostura y la ha sentido, vuelve a desear la vastedad y quisiera volver en seguida a la nada serena en que estaba antes, y sin embargo no puede, pues tendría que suprimir la propia vida que se ha dado" [Welt. §75]. El amor y la ira se equilibran en esta vida, que no es sino alternancia de expansión y de contracción, separación y atracción. El hombre así se convierte en "un corazón palpitante" que busca la paz sin encontrarla. La fisiología de la sístole y la diástole es el símbolo de la psicología de la manía-depresión. Todo esto es involuntario, necesario, libertad de fuerzas que son contrarias, vida eterna, en suma. El hombre, una vez más, no hace sino alentar de la misma manera que toda la creación, ella también alternativa de muerte y de vida.

Schelling no tiene un programa filosófico, sino una continua repetición de ideas, en diferentes niveles, con diferente complejidad. Y esas ideas son las propias de una metafísica gnóstica. Metafísica, porque en el fondo recoge la dualidad de potencias o atributos de Spinoza: el espacio y el pensamiento, como expresiones infinitas de la naturaleza absoluta o *natura naturans.* Pero Schelling ha puesto dinamismo allí donde Spinoza sólo conoce "la igual existencia" [Welt. §109]. El punto de partida es una síntesis de potencias que, tan pronto pierde su equilibrio, genera una lucha continua, una disputa [Welt. §86]. En lugar de dos atributos que se miran el uno a otro desde una equivalencia eterna, ahora son potencias, caracterizadas con los detalles de las fuerzas titánicas. Las dos potencias que luchan son formas nuevas de la materia y el espíritu, ahora convertidos en procesos de contracción y expansión [Welt. §84]. La unidad de base, que recuerda el viejo absoluto, no altera la dualidad y la lucha; antes bien, la impone. Pues justo porque están eternamente convocadas a la unidad, siguen insatisfechas en el estado de separación. Aquella unidad de base, empero, condiciona el final de la teodicea, de la salvación. Para ello será preciso su disolución, pues ninguna de ellas puede obtener la supremacía, "sino que cada una vence y es vencida alternativamente".

Puesto que esta lucha se da a todos los niveles, el espíritu penetra hasta en las últimas densidades de la materia, justo hasta los umbrales del caos. Al mismo tiempo, la materia lucha por lanzar oscuridades en la luz celeste, igualmente hasta los límites del caos. El mundo de la disputa así se expande entre los dos límites del caos, el de los infusorios o bacterias y el de las galaxias. Los seres orgánicos no son sino momentos de equilibrios milagrosos, como esa sangre que no es sino "caos puesto sólo interiormente y sometido ya a fuerzas superiores" [Welt. §89]. Esa lucha cósmica tiene su reflejo en el hombre, mime-

sis perfecta del cosmos. Por eso el hombre está entregado al sufrimiento y al dolor. Pero ese equilibrio inestable es el camino hacia el caos y el sufrimiento es el paso hacia la gloria y la libertad. "Sufrir antes de celebrar el triunfo de su liberación" es otra forma de afirmar que la disolución en el caos, el reingreso en la expansión, en la espiritualización, es la libertad. Inconsciente de este final, de esa necesidad del sufrimiento, el hombre que siente la disputa de las direcciones del ser y no sabe qué decisión tomar, vive en la angustia. Este Schelling desde luego ha dejado su influencia en Kierkegaard, que hace pura antropología soltando el lastre de la metafísica.

Pero no sólo las intuiciones de Kierkegaard son entrevistas. También las de Nietzsche. En un momento, en el §97, cuando está exponiendo la penetración última de la materia por el espíritu, Schelling nos descubre un segundo estado subjetivo que puede afectar a todas las naturalezas orgánicas superiores. Es la manía. Así, recogiendo pasajes platónicos de *Fedro*, Schelling dice: "No en vano hablaron los antiguos de una locura divina. Pues así vemos nosotros aun a la naturaleza visible, que sólo es la imagen exterior de la naturaleza interior, volverse cada vez más delirante a medida que se acerca al espíritu. Pues aunque todas las cosas de la naturaleza se encuentran en un estado inconsciente, las criaturas que forman parte de la última época de la lucha entre separación y unificación, entre consciente e inconsciencia, las vemos pasar en un estado similar a la embriaguez y como impulsadas por la locura. No en vano, el carro de Dionisio está tirado por leones, panteras y tigres; pues era este salvaje delirio de entusiasmo, al que la naturaleza llega mediante la mirada interior del ser, lo que celebraba el antiquísimo servicio natural de los pueblos presentidores en las embriagadas fiestas de las orgías báquicas. Por el contrario, aquella rueda que corre como loca en sí misma de la naturaleza inicial y las poderosas y temibles fuerzas del movimiento fueron representadas en otra pompa, terrible, de usos propios de antiquísimos servicios divinos, mediante danzas frenéticas, mediante el cortejo estremecedor de la madre de todas las cosas en el carro con ruedas de hierro, acompañado por el estruendo de una música tosca, ensordecedora y desgarradora. Pues como el sonido parece surgir únicamente en aquella lucha entre espiritualidad y corporalidad, la música sólo puede ser una imagen de aquella naturaleza inicial y de su movimiento, igual que también todo su ser consiste en la circulación, ya que partiendo de una tonalidad base acaba volviendo tras muchas desviaciones al comienzo". Dionisos, el dios que simboliza la lucha entre la contracción y la expansión, la finitud y la infinitud, la espiritulización de toda la materia, expresa esa lucha en el ritmo y por lo tanto alberga el origen de la música.

Pero no sólo tenemos el presentimiento de Nietzsche, sino también de Heidegger y de esas apelaciones mitológicas a una fisis que, mientras tanto, no puede ocultar su dimensión matriarcal. Como Heidegger, Schelling ha captado perfectamente que el deseo sólo se cumple desde la incorporación de una actitud de pasividad y de irresponsabilidad. El argumento da un pequeño rodeo, pero es efectivo. Puesto que el tiempo es lucha, tensión, no se puede despreciar la materia. Al contrario: ella tiene una relación continua con la unidad originaria. Lo que aquella unidad es en su interior, es la misma materia, sólo que plenamente volcada hacia lo exterior. Y así tenemos este texto: "Por lo demás, ¿qué tiene la materia que ofende tanto a la mayoría como para atribuirle un origen tan bajo? Al final es sólo la humildad de la materia lo que les repulsa tanto. Pero precisamente esta dejadez [*Gelassenheit*] de su esencia muestra que en ella reside algo de aquel ser inicial que hacia dentro es espiritualidad purísima y sin embargo hacia fuera es pasividad perfecta. Por más alta que situemos la actividad, dudamos de que sea lo máximo. Pues el ser desde el que se presenta Dios es un resplandor de la limpidez que sólo puede fluir, pero no operar. Por doquier, lo que padece y recibe dulcemente parece preceder a lo operante y activo. Por muchos motivos, no dudo de que en la naturaleza orgánica el género femenino existe antes que el masculino" [Welt. §111].

Vemos así que Schelling se vincula a los más queridos pensamientos de la filosofía alemana posterior. En cierto modo ha desinhibido el lenguaje, ha soltado las amarras con la discreta sobriedad kantiana, ha vencido las vergüenzas ante determinados argumentos. Pero sigamos con el proceso de su pensamiento. Sólo porque existe principio contractivo o material, existe revelación. Sólo porque existe principio expansivo, se puede entender la aspiración a la libertad espiritual. Pero la oposición aspira sobre todo a que de ella pueda regresar la unidad de ambas fuerzas. La unidad originaria tiene anhelo tanto de revelación como de libertad, pero sobre todo tiene anhelo de reconstruir una unidad tras su conocimiento.

El sistema de redacción del argumento no es el más brillante, como se ve, aunque no está exento de pasajes de un cierto gusto literario, siempre de tintes tenebrosos y místicos. Schelling quiere ser popular, desde luego. Y a veces lo logra. Como, por ejemplo, cuando dirige el argumento hacia el terreno preferido de la explicación tradicional de la Trinidad. Las fuerzas extremas de la difusión, la luz divina, y de la concentración, la oscura materia, logran un punto de equilibrio que detiene la lucha cósmica a la que están destinadas. En ese punto de equilibrio, el amor que es la luz reconoce como fruto suyo el punto de densidad contraído. "Del punto central de la contracción del Padre eterno nace el

Hijo eterno", dice Schelling [Welt. §148]. El amor sólo puede reconocer, pero no crear. Sólo la contracción genera y crea. Lo que hace el amor es reconocer la fuerza contractiva como una misma cosa consigo mismo y su fruto como igual a él. Así, el Hijo es en todo igual al Padre, pero distinto. Ahora bien, lo que de esta manera hace el amor es bendecir todas las producciones de la fuerza contractiva. El amor se desparrama sobre toda la creación. La emergencia de la segunda persona de la Trinidad pone fin a la época titánica de la lucha entre la luz y las tinieblas, época del mito. Desde entonces, el Hijo es generado eternamente por el Padre y su luz se despliega a través del Hijo. Jakob Böhme es invocado con una frase que resume la tesis: "El hijo es el limite de la profundidad paterna y la fuente de las cosas inteligibles". Así, el Padre deja en el pasado su fuerza dispersa y la fuerza de contracción también queda en el pasado en su soledad. Ahora en el Hijo, en el Andrógino, se dan las dos potencias reunidas y por eso "ya no existe la disputa de los tiempos anteriores". "Los dos principios están puestos ahora por primera vez en la libertad mutua, y disfrutan de la independencia recíproca, mientras que conjuntamente conforman una sola natualeza."

El Hijo libera el cosmos de los tiempos titánicos. Con el Hijo comienza la segunda edad del mundo, la edad del amor dominante. Como puede suponerse, también avistamos aquí el paso del mundo helénico más antiguo al mundo cristiano. En este mundo, la fuerza contractiva no es voluntad particular, sino interioridad, profundidad, y la luz y la esencia es todo lo que se manifiesta como palabra viva. Libertad interior de ser y libertad exterior de actuar coinciden. La palabra externa refleja lo interior con la transparencia de la luz. La autoconciencia se ha logrado. Naturaleza y espíritu surgen en armonía desde el punto central del Hijo, del amor, del milagro que reúne los dos principios contrarios. Era lo único que podía hacer el hombre si quería vivir en correspondencia con los principios que regían su futuro perfecto de unidad, ese futuro en el que se lograría la síntesis perfecta de una materia expandida por el espíritu, una materia luminosa, transfigurada, propiamente divina, en la que los hombres podían ciertamente habitar ya con sus cuerpos espirituales. Era un escenario de esperanza y de reencuentro que anunciaba la plenitud de otra edad. Pero demasiado diseñada para cumplir los anhelos frustrados de lo que, a todas luces y para Schelling, era la desdichada existencia humana.

3
Plenitud y miseria: el destino del idealismo y Prusia

3.1. La evolución de Hegel

3.1.1. *Hegel en Berlín*

En 1818, Hegel fue llamado a la universidad de Berlín. El 22 de octubre inauguró sus cursos con una alocución centrada en el significado que el presente ofrecía a la filosofía. Su idea se puede exponer con brevedad. Prusia había salvado su reino tras los desastres napoleónicos y lo había transformado en refugio de la nacionalidad alemana. Ahora, Prusia creaba el espacio en el que ciertos hombres podían entregarse al reino del pensamiento. Para Hegel, este proceso debía conducir a la supremacía espiritual del Estado, y no sólo a la hegemonía política. Prusia era para Hegel el reino que debía su unidad a la filosofía. Cuando, en los duros años de la derrota de Jena, el destino de Prusia había quedado entregado a un puñado de burócratas, el espíritu de independencia se había mantenido gracias a la filosofía de Fichte, a su idealismo. Es más, los alemanes eran el pueblo elegido de Dios para desarrollar la filosofía. Prusia los representaba ahora. "Esta ciencia se ha refugiado entre los alemanes y sólo continúa viviendo en ellos. A nosotros se nos ha confiado la preservación de esta sagrada luz y es nuestra vocación cuidarla, alimentarla y preocuparnos de que lo supremo que puede poseer el hombre, la autoconciencia de su ser, no muera ni se diluya", dijo en aquel día de octubre.

Ahora Prusia, por su ministro Altenstein, reconocía esa deuda con el idealismo y traía a Hegel al centro de su templo universitario, a la cátedra de filo-

sofía de Berlín. En realidad, Hegel tenía motivos para la excitación. Berlín estaba dominado por mediocridades que no llegaron, a pesar de sus cualidades expositivas, a impactar sobre los estratos cultos de la población. Hegel impresionó, según nos informan los primeros biógrafos, no por la facilidad de palabra, sino por la originalidad de su pensamiento, considerado desde un punto de vista global. Hegel fue así el primer filósofo que logró sobrevivir al establecimiento de enseñanza media o, mejor incluso, el primero para quien su experiencia en el gimnasio resultó útil. Este hecho es consecuencia de su obstinación como pensador, desde luego, pero también de su profunda convicción de que su destino natural era Berlín, la capital del reino del Prusia, y para él sencillamente la capital de los alemanes.

Como dejó claro en su despedida del ministerio de Baden, al abandonar su cátedra de Heidelberg, Hegel no excluía dejar la docencia de la filosofía por una actividad política verdadera. Su extremo cuidado en las negociaciones que condujeron a ocupar la cátedra y las atenciones que recibió de los diferentes ministerios, no desmentían esta posibilidad. La propia hermana del ministro prusiano Altestein cuidó de ordenar su primera casa en la calle de Leipzig. Solger, que desde 1811 ya estaba en Berlín y que sólo debería coincidir un año con él, pues iba a morir en 1819, esperó con sinceridad que la influencia del "buen Hegel" fuese grande. Mientras tanto, Hegel pensó desde el principio que aquélla era su ciudad, la que su filosofía necesitaba. En Berlín, decía, todo era reflexión. Nada, ni siquiera la religión, dejaba de estar mediado por la reflexión. De ahí la necesidad continua que manifestaba la ciudad de encontrar nuevas materias sobre las que pensar, nuevos contenidos que elaborar desde el punto de vista del concepto. Pues bien, esa reflexión debía llevar a la filosofía. Los dualismos continuos, las contradicciones que la realidad presenta al pensar, debían superarse por la especulación. El programa de Hegel se puede resumir entonces así: transitar de la reflexión al sistema especulativo. En cierto modo, Hegel pensó que el hombre representantivo de este Berlín reflexivo, abierto, que buscaba continuamente nuevos contenidos que integrar en su *Bildung*, era Schleiermacher. Por eso, Hegel entendió el combate contra este predicador como una lucha por la conquista de la ciudad y del reino, por una superación de su condición natural. Rosenkranz, el biógrafo de Hegel, entendió que este combate no era un azar. Prusia estaba destinada a unir el Sudoeste alemán con el Nordeste luterano. La lucha entre Schleiermacher, que representaba unilateralmente el luteranismo clásico, y Hegel, que venía del Sudoeste, era, en cierto sentido, el ajuste de estos dos espíritus regionales tan diferentes. La grandeza de Berlín y de Prusia consistía en que los dos espíritus encontraron acomodo en su seno y allí lograrían la síntesis.

La actividad extracientífica llegó pronto. En junio de 1820 el ministerio nombró a Hegel miembro ordinario de la comisión real de la provincia de Brandenburgo para el examen de las ciencias. Pero fue decepcionante: era demasiado el tiempo que perdía y poco el efecto que producía. Así que reclamó al ministerio su separación del cargo. Tener que examinar a los egresados del gimnasio era una actividad que le recordaba demasiado a su antiguo oficio. Además, entendía que los gimnasios no preparaban correctamente para la universidad y pensaba que carecía de sentido cargar con la conciencia de fracaso a unos alumnos que no eran culpables de su deficiente formación académica. Así que, mientras no se reformaran los estudios de filosofía en la enseñanza media, carecía de sentido una actividad que sólo le permitía sufrir los defectos de los demás. Hegel hizo algunos intentos por ofrecer su propio *curriculum*, su propedéutica de lógica y psicología. Pero lo dejó. El trabajo sobre el que se concentró no fue otro que el de la filosofía del Estado y del derecho.

Hegel cerraba el prólogo de este libro el 25 de junio de 1820. A primeros de 1821 lo entregaba a la imprenta. El 24 de agosto de 1821, el ministro Altestein celebraba la dirección de la filosofía de Hegel, empeñada en captar el presente efectivo y en identificar lo racional en la naturaleza y en la historia. Por eso, lo felicitaba con sinceridad, pues había sabido separar la filosofía de la frecuente oscuridad culpable, que desprecia lo existente sin conocerlo y se entrega a ideales vacíos e ilusos en relación con la realidad del Estado. Luego, todo fue el mismo éxito. Las mejores cabezas llegaban de todos sitios para escuchar al maestro en sus clases. Éste, desde entonces, gustaba presentarse entre sus discípulos como el equivalente de Goethe en la filosofía. Correspondiéndole, Goethe aceptó esta autopercepción y le envió una copa de vino con una inscripción en la que se sugería la cercanía entre lo absoluto y el fenómeno originario, sobre el que Goethe había hecho reposar toda su filosofía de la naturaleza. Desde entonces, la unidad de la especulación hegeliana con la poesía de Goethe fue un dogma de la escuela. El accidente de que el día de nacimiento de los dos hombres señeros fuera secuencial, elevó su afinidad intelectual al estatuto de mito.

Su común hostilidad al romanticismo también se convirtió en un punto de comunidad entre ellos. Hegel despreciaba cualquier actitud cultural que se basara en la centralidad de los sentimientos, tanto como Goethe despreciaba una poesía que se asentaba en la centralidad del dolor. Hegel, que había abierto un frente contra la sensibilidad en su filosofía política, se dirigió ahora contra esa religión que se concentraba en el sentimiento privado de la conciencia interior. Para ello sirvió una ocasión humilde, el prólogo que escribió

para la obra de un discípulo, *Sobre la religión en interna relación con la ciencia,* de H. F. W. Hinrich. En realidad, el ataque iba dirigido contra Schleiermacher, que había hecho de la ciencia religiosa la reflexión sobre la situación personal de un sentimiento piadoso. Esta posición le parecía a Hegel como si hiciera del sujeto empírico, con todas las contingencias de su circunstancia, el principio mismo de la ciencia. Toda la filosofía de la religión del predicador de Berlín no era sino análisis psicológico. La de Hegel era una filosofía diferente y ofrecía una comprensión de lo divino muy distinta, que, como veremos, se centraba en un punto crucial: Dios, en su plenitud, no habitaba en la subjetividad, sino más bien en determinados productos objetivos de la historia, como el Estado o el culto.

Lo mismo pasaba con las artes. En un Berlín que por entonces empezaba a ser la gran capital al Este de París, Hegel gustó de todo tipo de manifestaciones artísticas, desde la música a la pintura. Por lo demás, los frecuentes viajes, como aquel que realizó a Dresde en 1820 o la visita que realizaría a los Países Bajos por invitación de su discípulo de Jena, el holandés P. G. van Ghert, le pusieron en contacto con las realidades de la arquitectura o de la pintura flamenca. En Viena, en 1824, Hegel puede gustar la ópera y la música. Se puede decir que Hegel es el primer filósofo que ha penetrado con espíritu propio todos los territorios del arte. En verdad, este exceso de arte era consecuencia de la falta de verdaderos intereses políticos de la capital. Los salones de los judíos emancipados, como el de los Varnhagen von Essen eran centros de cosmopolitismo. Por supuesto, para gente como Schleiermacher aquí no se ventilaban sino asuntos de sibaritas, de epicureísmo estético. Para Hegel significaba zambullirse en el espíritu del presente y elevarlo a concepto, a juicio crítico, a pensamiento. Las reflexiones que escribió al hilo de su visita al museo de arte de Dresde, en 1820, está poseídas del más evidente espíritu filosófico. En los retratos de la galería creía encontrar al hombre actual, dominado por la fuerza del espíritu y de la reflexión.

Hegel era un funcionario integrado en Berlín. Como es natural, nosotros nos reconocemos en su forma de vida, que el más que nadie contribuyó a definir. No reclamaba una especial autoridad, pero sí centraba una poderosa atención. Por mucho que nos parezca hercúleo el esfuerzo de su sistema, su propia percepción no era sino la de pertenecer a una elite de funcionarios. En su terreno especializado, el del pensamiento con rigor, no tenía rival y él lo sabía. Pero su posición no era diferente de la de un juez de un tribunal supremo o un capitán general del ejército, un capitán de empresa o un soberano. Era un puesto social y apenas podía entender que alguien le discutiera su posición desde otro

sitio que, fuese cual fuese, no tendría crédito para hacerle frente. Hegel, contra Fichte y contra Schelling, ha devuelto al filósofo su estatuto académico, esa autoconciencia de funcionario que alertó siempre a Kant contra las idealizaciones de la actividad. En este sentido, la figura de Hegel ha sido mal entendida. Sin duda, hay mucho en él de actitud olímpica, de estar por encima de todos y de todo: pero sólo en el campo de su especialidad, la de pensar y mediar los fenómenos sociales por una vértebra conceptual. Un contemporáneo lo expresó muy bien. La cita la tomo de Rosenkranz, que como he dicho escribió la primera biografía de Hegel. Dice así: "La evidente dificultad del lenguaje de Hegel sólo puedo explicármela por esto: porque [...] en la consideración de un objeto se le revelan sus relaciones como si fueran configuraciones que entran en acción recíproca unas con otras y cuyas operaciones luego tienen que traducirse a palabras". La evidencia de que disponía de un punto de vista más elevado y meditado, desde el que mirar cualquier fenómeno del presente, fue experimentada por sus oyentes y en ella residió su mejor aval como maestro. En este sentido, Hegel llevó la filosofía siempre a la vida. Los informes a su esposa de los detalles sorprendentes de sus viajes, que van desde las *toilleten* de las damas parisinas hasta los paisajes del Danubio, nos muestran siempre un espíritu alerta.

Todo esto fue posible por la relativa tranquilidad que vivió Europa la década anterior a la revolución de julio de 1831. Era verdad que este orden estaba basado, como nos recuerda con franqueza Rosenkranz, en el ojo solar de la policía, en los elevados muros de las prisiones, en las bayonetas de los soldados y en las cadenas de la censura. Hegel se mantenía como pez en el agua en esta tranquilidad, por mucho que se sostuviera sobre la cima de un volcán. En sus viajes frecuentaba a los colegas catedráticos de filosofía de las ciudades que visitaba. Una muestra superior de estos hechos cotidianos, peraltados por la filosofía, es su entrevista con Goethe, de regreso de París en 1826. Eckermann nos ha dejado alguna cuenta en sus conversaciones con el clásico. Se trata de un diálogo lleno de cautelas y de secretas autoafirmaciones, en el que los dos hombres se reparten respeto con generosidad. Luego cada uno rumia el encuentro y ejerce de soberano intérprete de la conversación. En su último viaje por Bohemia en 1829, tornó a visitar a Goethe y se encontró de nuevo con Schelling. El encuentro le rejuveneció, tal y como escribió en sus informes. A su esposa le dijo, el 4 de septiembre, que había disfrutado de una vieja y cordial amistad con Schelling en los baños. El placer más destacable de este encuentro fue tomar café y leer juntos el *Ostreichischen Beobachter*, después de dar un paseo de sobremesa. Una escena que retrata lo poco predispuesto que estaba Hegel a la intranquilidad.

3.1.2. *La actividad científica*

Particular importancia tiene en este dibujo de los años de Berlín la fundación de la revista *Jahrbücher für wissensachaftliche Kritik*. Hegel echaba en falta la existencia de una institución crítica en la gran capital. Curiosamente, quien más colaboró a ello fue Varnhagen von Essen, justo por medio de Rahel, quien admiraba verdaderamente a Hegel. Las dificultades no tardaron en surgir, dada la disposición permanente de Hegel para hacer valer su criterio como el único, lo que era entendido por los demás como una tiranía intolerable. Para Hegel se trataba de ciencia, mientras que para los judíos ilustrados se trataba de conformar una vida literaria que diera expresión sublimada a lo que acontecía en sus salones. La franqueza con que sellaron sus diferencias en una prolongada reunión, que habría de acabar con un abrazo en el que los ojos del filósofo se sintieron húmedos, nos da una idea de su capacidad para la negociación, cuando llegaba el caso, en aquella sociedad de filósofos, teólogos, fisiólogos, filólogos y estetas. Sin duda, el activista Börne cometió una exageración cuando consideró el Anuario como una herramienta peligrosa del gobierno prusiano para ganarse los espíritus. En realidad era una institución burguesa en la que se dilucidaba el poder académico bajo las formas de la imparcialidad y el reglamento. La sesiones críticas tenían lugar en el *Café national*. Era lo más indiscreto de una revista que pretendía la seriedad y el rigor. A ella entregó Hegel famosas reseñas, como la de la obra de Humboldt sobre el sistema religioso de los hindúes, que su autor agradeció en un billete, pero que rechazó en la discreción de una carta a Gentz, proponiéndola como efecto de una filosofía "colosal y sublime, como las tinieblas de las tumba". Eso era 1827. Un año después, Hegel analizó los escritos de Solger, en una reseña que aprovechó para hacer un ajuste de cuentas con las escuela romántica de Jena. No contento con zambullirse en las ironías, oscuridades y confusiones propias de esta escuela, Hegel pasó a comentar desde su revista las obras de Hamman que editaba por aquel entonces J. Roth, el discípulo de Jacobi que había editado antes las obras del maestro. Allí, Hegel entregaba un homenaje al famoso fundador del *Sturm und Drang* alemán, mostraba la extraordinaria plenitud de su espíritu y la incapacidad para desplegar sus geniales visiones en una filosofía rigurosa y sistemática. Hegel sentía una intensa simpatía por Hamann, sobre todo porque había sabido mantener la verdadera conciencia religiosa en el seno de una época reseca y ciega para estas materias. Su atención por los aspectos religiosos no tenía límites. Así, después, en 1829, se entregó a comentar el anónimo *Aforismos sobre saber y no-saber absolutos*, en realidad obra del consejero

de justicia Göschel. La estrategia de la obra, que saludó Hegel, mostraba la poca afinidad entre la filosofía del sentimiento de Jacobi y un cristianismo objetivo, bíblico y eclesial. La filosofía, como es natural, no era un asunto de ateísmo. Al contrario, se trataba de mostrar cómo una buena filosofía estaba en condiciones de asegurar la mayor afinidad con una adecuada religión. Esto pudo sorprender a los contemporáneos porque, como dice Rosenkranz, no conocían los centenares de páginas que Hegel había escrito desde su primera juventud sobre el tema. Justo por este tiempo, Hegel puso punto y final a la demostración de la existencia de Dios que propuso como apéndice a su filosofía de la religión. En ella, Dios dejaba de ser persona, desde luego, para ser el proceso de automediación desde la naturaleza a su autoconciencia. De tener un rostro fijo, Dios pasó a tener un rostro tan variable como la autoconciencia de un fondo natural misterioso e inagotable. La *facies* de Dios como sujeto era la historia. Pero la existencia era el mismo supuesto implícito a su manifiestación.

Hacia esta fecha de 1827, Hegel dio a la imprenta la segunda edición de su *Enciclopedia*. Era una obra que, a decir de Hegel, necesitaba correcciones y clarificaciones desde el principio. Y no sólo en cuestión de detalles. Hegel no estaba contento con el título, que no le parecía adecuado a su contenido. Quizás a esto se deba el añadido de una nueva introducción, en la que pasaba revista a los puntos de vista de Baader, Böhme y la gnosis, un tema central con el que también podía referirse a Schelling. Todas estas apelaciones, que conducían a la defensa del dogma religioso de la Trinidad como central en la doctrina filosófica, dieron como resultado que se comenzara a hablar de Hegel como criptocatólico. En realidad, se trataba de acusaciones promovidas por los teólogos ortodoxos que veían cómo Hegel les quitaba el terreno de trabajo. Él se proclamaba el verdadero intérprete de las verdades que ellos pretendían proclamar como exclusivas. Era una competencia profesional.

Por el momento, Hegel ganaba. Hacia finales del año 1829 fue nombrado rector de la universidad de Berlín. Curiosamente, en 1830 se habría de celebrar el jubileo correspondiente al tercer centenario de la proclamación de la confesión de Ausburgo, en la que Lutero expuso su credo religioso para todas las Iglesias reformadas de Alemania. Para un Estado que ya había anexionado territorios católicos, no era una fecha fácil. Hegel, como es sabido, había sido un convencido protestante y en fecha tan tardía como 1826 todavía hablaba de Nürenberg como "la perla inapreciable de nuestra historia", en atención a la defensa que había hecho la ciudad de la fe luterana. Sin embargo, en su discurso de rectorado evitó cualquier tipo de enfrentamientos. No

puso énfasis en la peculiaridad de la Iglesia luterana frente a la católica ni en sus diferencias. Hegel, desde luego, estaba interesado en el cristianismo, y comprendía que tanto protestantismo como catolicismo eran formas unilaterales del mismo; por eso debían ser elevados a una unidad superior por el esfuerzo de la filosofía. La síntesis en la que pensaba Hegel no era muy complicada. Deseaba reforzar los escasos elementos de objetividad del luteranismo mediante una dimensión verdaderamente institucional. En realidad su enemigo era tanto el romanticismo de la pura subjetividad sin mundo, como el ritual católico de la pura exterioridad sin vida. Sólo era aceptable para él una institución en la que el sujeto pudiese vivir desde lo más profundo de su vida subjetiva. Podemos decir que éste era el principio luterano: la vivencia honrada, franca, libre; pero incorporada a las instituciones necesarias y objetivas. Por eso le parecía bien dotar a la vida política de esa motivación interna que el romancitismo reservaba para sus vagedades y que el catolicismo no podía integrar con su rigor helado en favor de la Iglesia de Roma. Una religión civil era más fácil desde el luteranismo que desde el catolicismo. Ésa era la cuestión. Al fin y al cabo, su hombre era Maquiavelo. Era preferible que el rey fuese obispo supremo a que el papa rompiera todas las autoridades políticas y dejara a los pueblos sin las virtudes de la libertad, el civismo y el compromiso colectivo. El otro peligro del catolicismo era el pelagianismo, en el sentido que daba Hegel a esta herejía; a saber: que el hombre creyese poder acercarse de forma individual a la salvación. Esta conciencia individual era el gran peligro aristocrático que anidaba en la latinidad romana. Hegel era, como el luteranismo, democrático.

En este ambiente sobrevino la revolución de julio en Francia. Hegel, que mientras tanto se había decantando cada vez más hacia el conservadurismo, no pudo recibirla con entusiasmo, aunque no tenemos fuentes escritas para comprobar su estado de ánimo. Las clases conservadoras, vinculadas al destino del Estado de Prusia, entendían esa revolución como una reedición fantasmagórica de 1789. Cuando miramos las notas personales de Niebuhr, por ejemplo, entendemos lo que este remolino revolucionario significó para estos hombres: se trataba de una amenaza de disolución social semejante a la que se daba en Sudamérica. La expresión es literal. Ellos temían tanto la revuelta como el despotismo que se podría erigir sobre las ruinas. "En cincuenta años, y probablemente antes, no habrá en parte alguna de Europa, por lo menos en el continente, huella alguna de las instituciones libres y de la libertad de prensa", concluía el historiador. Rosenkranz suponía que Hegel sería de la misma opinión.

El análisis de Hegel de la revolución de julio, en el fondo, le fortalecía en sus opiniones sobre Prusia. La clave de la revolución en Francia era la imposibilidad de unificar la conciencia política y la religiosa. Pertenecientes a un país católico, los franceses no podían unificar política y religión. Para ellos, la primera era un asunto de mero poder, mientras que la segunda era un asunto de mera institución. En verdad, la política francesa podía basarse en la libertad, pero la vida religiosa e interior se basaba sobre la autoridad del dogma. Desde ese punto de vista, los órdenes políticos siempren padecían una debilidad endémica, porque los hombres no se sentían internamente vinculados a ellos. Puesto que la religión era el vínculo de unión más poderoso entre los hombres, al estar separada del Estado, éste no podía gozar de la suficiente cohesión general. Por eso estaba siempre expuesto a la retirada de confianza de sus miembros y a la reacción tiránica de sus dirigentes. Dos principios que debían ser convergentes, en Francia generaban poderes hostiles. Ésa era en esencia la diferencia entre una Iglesia que tenía que jugar a la reacción política y una política que tenía que jugar a la revolución religiosa. La revolución del Estado sin reforma de la Iglesia era inviable. Prusia podía ser más afortunada. Sólo era preciso que los hombres vivieran con la plenitud de la conciencia religiosa los órdenes concretos de la política. Nunca se propusieron con más claridad los objetivos de la secularización.

Pero el mal no sólo era Francia. También Inglaterra estaba a punto de conocer las consecuencias finales de su propio sistema político. Se puede decir que en los comentarios sobre la *Reformbild* de Inglaterra, Hegel organizó el discurso, pleno de destino, del camino específico de Prusia hacia la culminación de la modernidad. Un camino lleno de sufrimientos y tragedias para el pueblo alemán y para los europeos. Hegel detestaba de Inglaterra la carencia de un principio monárquico que hiciera frente a la fortaleza desmedida del parlamento, la tiranía del derecho positivo e histórico frente a la verdadera libertad, la ostentación declamatoria de sus políticos y esa invocación a la opinión pública como si fuera la razón pública. Todo ello sin olvidar el cinismo y la crueldad de sus relaciones con Irlanda. Pero, por encima de todo, detestaba el sistema democrático de elecciones y la soberbia de su aristocracia, en la medida en que creía poder elevarse a la representación entera de sus clases bajas mediante el sistema de elecciones. Escribiendo el ensayo sobre esta reforma de la constitución inglesa, que editaba la *Preussische Staatszeitung*, se declaró una epidemia de cólera. Los Hegel se fueron al campo, donde se celebró el cumpleaños con las visitas de sus compañeros y colegas, todos ellos también lejos de Berlín por la epidemia. Allí se leyeron versos en homenaje al poeta. Uno de

ellos le llamaba príncipe de los espíritus. Hegel replicó con unos versos medidos en los que exhortaba a dejar atrás las quejas vacías y ponerse de nuevo manos a la obra. De repente, tras el café y el champán, el cielo se ennegreció y descargó una enorme tormenta. Era un mal presagio.

El 7 de noviembre de 1831, Hegel puso punto y final a su introducción a la nueva edición de la *Ciencia de la lógica*. Algunos han querido ver una gran nostalgia en sus últimas líneas. De forma inesperada, el día 14, a las cinco y media, el día de la muerte de Leibniz, Hegel apareció muerto en su habitación. Días antes había renovado sus lecciones. Apenas había estado enfermo. Unos dolores de estómago le anunciaron la enfermedad. La noche fue intranquila. Luego, la debilidad extrema que le impedía llegar hasta el sofá. Reclamaba una noche serena, tranquila, que le hiciera recuperar las fuerzas. No tenía conciencia del peligro, ni fiebre, ni palidez. De repente, se quedó dormido. Una frialdad helada se apoderó de su cara y las manos se quedaron, como nos cuenta su esposa, azules y frías. Entonces todos se arrodillaron y rezaron. El amigo Varnhagen escribió en una carta a su corresponsal Ludwig Robert, el 16 de noviembre de 1831: "Así pues, no tuvo presentimiento alguno de que la muerte merodeaba a su alrededor y se consumió, como dice el anuncio de la viuda, sin dolor, dulcemente y feliz. Es bello que no haya sufrido. La suya fue una muerte tan feliz como pueda serlo la muerte. Sin el espíritu debilitado, en plena actividad, en la cima de su fama y de su influencia, rodeado de grandes seguidores, contento de su situación, cálidamente respetado por la vida social, participando amistosamente en todas los asuntos de la capital, se separó de estas satisfacciones sin queja ni dolor, pues la significación y el nombre de su enfermedad le fueron desconocidas; sin la conciencia de que se consumía quizás soñase con la pronta mejoría. [...] Nosotros nos vimos y nos sentimos las más de las veces como contrarios, y en verdad como este tipo de contrarios que no esperan que de la lucha nazca una pacificación. Todavía en los últimos tiempos había tenido un enfrentamiento con él a causa de la memoria de Fichte. La fuerte reserva que Fichte tenía contra sus adversarios era propia también de Hegel. Quizás en el futuro tendré que defenderlo a él contra sus seguidores, como entonces defendía a Fichte contra Hegel. Es curioso. Fichte murió aquí de tifus y Hegel de cólera. Ambos, además, en tiempos de tormentas políticas de cuyas pruebas fueron sustraídos a justo tiempo". A Goethe le llegó por este tiempo una carta de otro corresponsal. Acababa con un chiste que le hacía gracia al mismo Hegel. Una mujer le dice a otra: "Todavía no he oído una palabra con sentido de la boca de Hegel". Y uno que pasaba por allí les contesta: "Es muy posible, su oficio era hablar a los hombres". Es des-

de luego un chiste políticamente incorrecto que indica la versatilidad del machismo incluso en hombres refinados. Pero encierra un prejuicio pintoresco y raro en la historia de la filosofía.

3.2. El sistema definitivo de Hegel

En Berlín, durante estos últimos años, Hegel editó de nuevo la *Enciclopedia*, revisando la parte de la lógica y la filosofía del espíritu. Además dio cursos de las grandes disciplinas filosóficas: la filosofía del derecho, de la religión, del arte y de la historia, así como sobre la historia de la filosofía. En suma, realizó el sueño de la filosofía: el sistema. ¿Qué palabra podemos decir de esta construcción, única en la aventura del pensamiento humano? Ensayemos un mínimo recorrido por la lógica interna de este pensamiento, recogiendo algunos temas que ya expusimos en el capítulo I, ahora madurados y dispuestos para la versión definitiva de su pensamiento.

3.2.1. *La filosofía del espíritu subjetivo. Hablar y actuar*

Como vimos en el capítulo I, la filosofía de Hegel puede exponerse a través de los fenómenos del lenguaje y del trabajo. En ellos, la certeza de los hombres salía del espíritu subjetivo de su mera existencia y se disponía a ganar la objetividad de la verdad. La premisa de la filosofía de Hegel, sin embargo, nos dice que no existe vivir en común *sólo* por hablar una lengua común. Para que esa lengua común mantenga un significado común debe canalizar el actuar en común. La lengua no se interpreta a sí misma. La acción visible, comprensible, interpretable y aceptable por todos los que intervienen en ella, en mayor o menor medida, es el momento fulgurante de la interpretación objetiva del sentido de una lengua común. El mundo no se sostiene en su comunidad por la lengua, sino por el actuar.

El mundo del trabajo era para Hegel el mundo de la objetividad, pero éste podía desplegarse no sólo en las relaciones económicas y técnicas, como habíamos visto en el capítulo I. Podemos suponer que, al hilo de esta amplitud hegeliana del momento del actuar en común, se introduce también una comprensión social del hombre y, a la vez, se avanza una crítica del *ego* solitario de Hobbes, como un yo enfermo. Ambas cosas, la enfermedad del individuo moderno solitario, tal y como había quedado claro en las consecuencias de la

Revolución Francesa, y la necesidad de una dimensión objetiva de la acción social, avanzan al unísono de la mano en Hegel. Curiosamente, Hegel, que podría ofrecer de este modo las bases de una genuina antropología política, retrocede ante esta posibilidad. Su antropología social, encerrada en su filosofía del espíritu finito, es mucho más desarrollada que su política. Veámoslo.

Muy recientemente, Daniel Berthold-Bond nos ha entregado un volumen, en la serie de estudios hegelianos de la SUNY, dedicado a analizar de forma pormenorizada la teoría de la enfermedad de Hegel. No es sorprendente que el libro aparezca atravesado por amplias referencias a Freud, cuyo paralelismo con Hegel se quiere destacar. La tesis central de Berthold-Bond reside en proponer que la *Verrücktheit*, el desarreglo mental o la locura, es en Hegel una regresión del espíritu a las fases más tempranas del alma y, para ser más precisos, a la vida de los sentimientos [*Gefühlsleben*] [E. §403-408]. Con esto queda resumida la crítica que Hegel hace al romanticismo. En cierto modo esta tesis compromete su visión de la modernidad entera. El proceso por el que Hobbes lleva a cabo la escritura de su *Leviatán*, y descubre su hombre dominado por la extravagancia de un deseo potencialmente infinito y por el miedo a una muerte violenta, es un regreso a la inmediatez de la vida sensible, a los instintos del placer y de muerte, de los que jamás logramos desprendernos del todo. La humanidad es un regreso permanentemente posible a la vida de los sentimientos y de los instintos. Desde los conceptos de Hegel, humanidad es la endémica posibilidad de la enfermedad. La clave de la cuestión es que enfermedad y salud no son realidades diferentes, sino que participan de una misma base. El dolor infinito [E. §382] que se transparenta en el hombre enfermo se queda oculto en el sano, pero no es menos real.

Si la enfermedad moderna de Hobbes es un regreso al origen, resulta claro entonces que no es un punto de partida inmediato. Algún tipo de orden racional de los instintos se eleva como presupuesto de la enfermedad en la que Hobbes nos ha colocado. La emergencia de una división radical de instintos, simbolizada por aquella diferencia entre amigo y enemigo, con todas las dualidades gnósticas de inmanencia y transcendencia, resulta índice de la falta de elaboración de vida, de los déficit de la vida racional. De hecho, estos elementos son considerados por Hegel como "mera naturaleza", y componen para él [E. §400] la individualidad inconsciente y sin entendimiento. De esta forma, Hegel hace posible la reflexión sobre la esencia natural de la enfermedad.

De esta manera, vemos que Hegel regresa con sus análisis a las premisas de la situación que Schelling padecía al entregarse a una melancolía espiritua-

lista. La autonomización y el dominio de los sentimientos sobre la vida, con sus escisiones, es posible por lo que Arendt ha llamado falta de mundo humano, de mundo elaborado. Al derrumbarse éste aflora la inmediatez de la mera naturaleza. En el añadido al §408 de la *Enciclopedia*, se nos dice que la esencia de la enfermedad consiste en cortar todo contacto inmediato con la realidad efectiva, intepretada y elaborada socialmente. Aquella separación de la realidad –que hemos visto endémica en Schelling– magnifica los sucesos de la vida interior. Sus formas son otras tantas maneras de no-relación. Así, el *Blödsinn*, la estupidez, es la enfermedad del que no tiene relación viva alguna con la realidad, ni mediante el conocimiento ni mediante la volición y vive en la indiferencia mineral; la *Narrheit*, o locura, es otro tipo de enfermedad en la que la idea se adueña de la mente y sustituye la realidad, sea positiva, sea negativamente, como sucede en la melancolía. En la *Tollheit* o *Wahnsinn*, finalmente, que incluye los desórdenes producidos por la manía-depresión en todos sus grados, se tiene conciencia de la diferencia entre la vida de los sentimientos y la vida real, y surgen esfuerzos desesperados por restaurar la auto-identidad; esto es, la integración de la vida sensible y la vida objetiva.

Todas estas formas tienen en común que el yo se contempla a sí mismo no en el mundo, sino dentro de sí, reinando en las noticias de su deseo sin conocer las formas de su realización. Esta metáfora espacial necesita ser iluminada, si se quiere entender a Hegel. Que el sujeto humano se alimente de alucinaciones o ilusiones, que se fije a representaciones concretas por las que se deja dominar, que se vincule a cursos de ideas que se suceden en asociaciones privadas al margen de la vida común, es un efecto de esta continua fruición de la autoconciencia inmediata. Hobbes había conocido dichos estados y, ante la posibilidad de que los hombres pudiesen escapar a ellos desde ellos mismos, acudió a un Leviatán que, en su rutilante presencia común, pública, visible, imponía de forma voluntarista y nominalista, inapelable y autoritaria, el curso objetivo de ideas. La consecuencia era la esquizofrenia del liberalismo que generaba tanto una voluntad individualista como el deseo continuo de una protección dictatorial. El orden objetivo no penetraba en el interior de los hombres más que por el miedo, ese aguijón represivo en el escenario íntimo del ser humano. Hegel mismo había visto bien el síndrome: "En virtud de esta alienación respecto al sistema particular de la vida general, el organismo exhibe su impotencia y dependencia de un poder externo y ajeno" [E. §406, Z]. Schelling era el último representante de esta esquizofrenia.

Incluso lo que parecía en Schelling un misterio, a saber, por qué nuestro filósofo, a pesar de su soledad extrema, se asomaba de vez en cuando a la rea-

lidad, es iluminado por Hegel. Para que exista enfermedad, antes ha debido existir en alguna medida salud. Donde hay locura, antes debió abrirse camino alguna forma de razón. Es imposible que no se mantenga en cualquier estado de locura un germen de vida racional. De hecho, si analizamos el §408, Z, el enfermo para Hegel tiene una doble personalidad: por una parte, la vida inmediata de su interioridad; por otra, el vestigio de su vida racional. Este vestigio es, desde luego, la cifra de la esperanza de un tratamiento, lo que caracteriza al enfermo como ser moral, lo que permite aspirar a liberarlo de su propia cárcel. La vida enferma, de hecho, no es nunca un mera cárcel incomunicada. Es más bien un diálogo entre ese doble yo, entre la memoria del mundo que se introduce por las rejas en las que los sentimientos y los dolores han encerrado al hombre. Lo propio de este diálogo es la elementalidad de sus intercambios. Mientras que un yo sano deja en libertad las dimensiones naturales, las eleva al sujeto, las hace conscientes y toma posesión de ellas, un yo enfermo apenas posee una cuantas palabras para, casi con una fuerza mágica, producir en sus sentimientos una apariencia de seguridad y de orden. De esta índole era la invocación, por parte de Hobbes, de un miedo mayor producido por las palabras del soberano, para de esta manera liberar a los individuos solitarios de los miedos que se producen a sí mismos.

Hegel ha considerado que el origen de la locura, por tanto, procede de la huida y de la separación del mundo. Pero esta huida, a su vez, es una respuesta a la experiencia de un mundo que sólo nos produce dolor. Al proponer esta etiología, Hegel ha visto la estrecha afinidad entre el gesto de Schelling y el romanticismo, como ya antes hemos mostrado..Pero las preguntas siguen abiertas y, entre ellas, la fundamental. ¿Por qué se produce ese dolor? Sin duda: porque el mundo no le ofrece al hombre una posibilidad objetiva de realizar la razón en él, o porque él no ha sido capaz de avanzar hacia el mundo armado con una genuina forma de comprender la razón. La clave es que la enfermedad no es sino una decepción de nuestra estructura racional. Todo lo que posteriormente Freud ha considerado como narcisismo secundario es entendido por Hegel como el intento desesperado de proponer una razón que no nos defraude, bien porque edifique un mundo propio en el que siempre alcancemos la plenitud del deseo, bien porque edifiquemos una razón omnipotente y paranoica, sistemática y plena, que siempre acabe interpretando el mundo sin decepciones.

La posibilidad de no quedar decepcionado por la razón o por el mundo se concreta en la posibilidad de no quedar decepcionado por el lenguaje. Para ello, el lenguaje del enfermo debe ser desplazado en su propia y fundada rea-

lidad como mediación entre los hombres. La manera de que el lenguaje se mantenga en su función es compartir también el trabajo humano. Este encenagarse en la vida nos permite ser autoconscientes de la perpetua recreación de una identidad permanentemente frágil, que sólo avanza mediante la interiorización del poder de lo negativo, del dolor de la decepción, el desconocimiento, los malentendidos. Como dijo en un bello texto de la *Fenomenología del Espíritu*, la razón no puede aspirar a quedar al margen, intocada, por el desierto, sino a permanencer y asegurarse en él. Por ello le es interno a la razón el dolor e incluso un dolor infinito. La diferencia entre la razón y la locura es la estrategia para luchar contra ese dolor. Mientras que la locura, ante el trauma, ante la imposibilidad de realizar el deseo que nos daría unidad con nosotros y con el mundo, se retira al silencio, forja y proyecta cursos de ideas en los que garantizar esa unidad mediante una manipulación drástica del yo y del mundo, la razón se levanta sobre la experiencia de una insatisfacción permanente que, a pesar de todo, no desemboca en desesperación. El trauma no es sino una desesperación inconsciente y vertiginosa. Una vez más, sin embargo, volvemos a los viejos temas. Pues la experiencia de la desesperación es la de una radical *Heimatlossigkeit*, una falta de mundo. La locura aspira entonces a una casa privada, no al suelo común de la patria.

La razón, frente a la locura, puede administrar a la vez el deseo de unidad y el resultado de negatividad. Puede dejar que el agudo filo de la crítica rompa las aspiraciones de perfección, sin hundirnos en el abismo de la desesperación. Puede, a pesar de todo, encarar conscientemente la desesperación y elevar un mundo sobre ella. Pero, en todo caso, el discurso de la enfermedad depende de la ontología del deseo. Nunca tanto se acercó Hegel al mismo lenguaje de Hobbes como en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, donde denuncia que el esencial anhelo de unidad lleva a "extravangantes" esfuerzos que acaban en la locura [WH. XX, 418]. Pero ahora ha dado la clave para interpretar esta conducta: se trata de una desesperación no asumida como tal, que Hegel considera que ocurre al margen del nivel del intelecto y de la conciencia racional [E. §408, Z]. Finalmente, tenemos una base sólida para construir un criterio de salud. Ésta es una forma racional de construir un mundo en común tras la experiencia de la desesperación que nos habla de la imposibilidad de una unidad a partir de lo más propio, del deseo o de nosotros mismos.

Naturalmente, esta salud está abierta a las formas de la negatividad y de la crítica. Hegel no prevé un acceso a la salud total. La desesperación ronda por doquier en cada uno de los momentos de la historia humana. Pero por eso también ronda siempre la posibilidad de la salud. Sea cual sea el nivel de esta

razón, siempre será capaz de escapar a la unidad indiferenciada de una interioridad que se cree también exterioridad. Cualquier momento racional es capaz de considerar el mundo no sólo como dado, sino como hecho y, por tanto, como lugar en el que intervenir y trabajar. Racionalidad y salud es la capacidad de vivir en la escisión y la contraposición, en la distancia permanente entre el yo y el mundo, en la relación recíproca entre ambos, en la síntesis. La fenomenología de la desesperación se nos presenta, ya desde Lessing, como una confusión entre nuestra existencia y la existencia humana, nuestra vida y la vida del espíritu, nuestro tiempo y la historia. La desesperación denota una profunda incapacidad de comprender nuestro ser histórico, mediante la reducción del tiempo a la dimensión del presente. La locura, como negación positiva de la historia, surge de la incapacidad para decirse que la felicidad unitaria y edénica no crece en el suelo del tiempo.

Contra lo que puede parecer en Hegel, la única cura de la desesperación es la renuncia a la aspiración a lo absoluto, en tanto tal absoluto. Mientras esto no suceda, el destino trágico de la desesperación será inevitable. La locura, que siempre nos rodea en estos análisis, sería esa obsesión por lo absoluto que implica el desprecio del pequeño deseo capaz de ser atendido por la realidad. Ante esto, debemos desde luego afirmar el deseo. Por esta supervivencia del deseo podemos garantizar la insatisfacción, la crítica, la voluntad de llegar a ser diferente todavía. Así que la salud es lo más difícil: mantener vivo el deseo y no aceptar ni su pretensión absoluta ni su decepción. La filosofía idealista, desde Fichte, había echado por el camino del medio, al distinguir entre meta y destino, o entre perfección y perfectibilidad. Berthold-Bond ha recordado, sin embargo, contra Deleuze [o. c., p. 84], que este pensamiento no reduce el deseo a mera negatividad, ni hace de la filosofía mero trabajo de la negatividad. En la medida en que se abandona lo absoluto por el deseo real, Hegel sabe que ninguna realización y satisfacción mata el deseo, o que ninguna dimensión positiva puede anular la insatisfacción insita en el deseo como necesidad que regresa. Lo único que mata esta recurrencia del deseo, con su dimensión negativa, es la nostalgia de la perfección pasada o el anehlo de perfección desesperada. El deseo, como la vida del presente, es ya síntesis de positividad y negatividad.

Esfuerzo de realización y esfuerzo de repetición, de afirmación y de negación, de positividad y de negatividad, la vida se abre al tiempo y a la historia si está alentada por un deseo finito, esto es, consciente. Lo que los hegelianos han llamado tensión dialéctica tiene este contenido intuitivo y hace referencia a la guerra que el espíritu finito mantiene consigo mismo. El problema filo-

sófico decisivo es que esta forma de vivir no se puede realizar habitando sólo la mera interioridad. Explicar bien a Hegel reclama una respuesta a la pregunta de por qué el deseo finito, el único que escapa a la nostalgia y a la desesperación, necesita superar la dimensión privada, subjetiva, solipsista y silenciosa del ser humano. ¿Por qué la aceptación de un deseo finito nos impide ser el sujeto individualista hobbesiano?

La respuesta tiene que ver justamente con la idea de finitud. Nadie puede asumir a priori que no haya caminos para llegar a realizar un deseo finito. Nadie puede resignarse ante el mundo si sólo exige de él algo finito. Nadie puede pensar que sus fuerzas finitas no son relevantes para lograr un resultado finito. Nadie puede dejar de analizar las consecuencias de su acción si el deseo que la ha movido ha sido finito. Nadie puede asumir que *alter* es un enemigo inevitable si ya ha reducido la forma de su deseo a la finitud. Por todo ello, Hegel tenía razón en la *Fenomenología* al considerar que la propia actividad era una forma de obtener autoconciencia, pero si y sólo si esta actividad aspiraba a un deseo finito. De otra manera, no habría posibilidad de acceder a la acción. Al estar dominado por un deseo finito, además, abro el espacio a otros deseos finitos. Pero, sobre todo, sólo si mi deseo es finito puedo reconocer y colaborar con los deseos finitos de otros. Esta dimensión antropológica, conquistada por una formación equilibrada del ego, es condición fundamental de la posibilidad de un Estado, pues ofrece las bases de posibilidad para la vida en común. No es todavía esa vida en común, pero no la hace imposible. La vida de la finitud permite la ambigüedad sin verse destruida por ella. La acción que sigue un deseo finito puede ser una externacionalización [*Entäußerung*] de las intenciones y deseos y una alienación [*Entfremdung*] en la medida en que la realidad no responde plenamente a los mismos, pero ambas cosas resultan soportables justo porque no cuestionan sino una dimensión finita del yo.

3.2.2. *Lenguaje y ética*

Hemos visto que el nuevo sujeto autoconsciente de su deseo finito puede vivir junto con otros. Pero sólo puede. En todo caso, esa posibilidad no se ha sustanciado en la modernidad. De forma constante en su pensamiento, Hegel avanza una causa de ese hecho y, de esta manera, está en condiciones de señalar un camino en el que la vida en común sea posible. La locura es una destrucción de la naturaleza social y tiene lugar cuando el hombre

se ve reducido y forzado a tener que dedicarse a cosas privadas. De esta forma, el hombre se ve forzado a la locura, a la profundización del abismo que le separa de los demás. Para Hegel, entonces, la sacralización de la propiedad privada, la elevación de la economía a esfera central y exclusiva de la realización de un hombre ya solitario, es la institución básica de la locura moderna. Todo esto ya lo vimos antes. Lo que concluimos de estos textos es que Hegel ha trazado de manera precisa la relación esencial entre capitalismo y locura. Es el capitalismo el que ha forzado al individuo a esa forma de abismarse en su interioridad, en su privacidad, en sus continuos cálculos, en las fulguraciones continuas de un deseo constantemente burlado. Es el capitalismo el que impide que rebrote cualquier tipo de *religatio* entre los hombres.

Frente a esta soledad de la privacidad, está el trabajo. Sin ninguna duda, la forma estructural de este trabajo es el lenguaje. Hegel ha dado la más precisa definición del lenguaje, como estructura profunda del género humano, como imposibilidad básica de soledad concedida al hombre, en la medida en que sepa hacerse fuerte contra una interpretación extraviada del mismo. Pues el lenguaje es la "la autoconciencia tal y como existe para los otros". La problemática implícita en el lenguaje, como ha señalado Berthold-Bond [o. c., p. 128 y ss.], es que el yo se separa de sí mismo al expresarse. Por tanto, el yo no puede esperar jamás que los demás lo vean como se ve a sí mismo. Pero al menos puede alentar la idea de que, al expresarse, se emancipa de sí mismo, de su mundo de alucinaciones y fantasías. El hombre no puede esperar del lenguaje una expresión no extrañada de sí, pero puede esperar que le conceda una segunda oportunidad de reinterpretación de sí. El lenguaje, como objetividad al alcance de todos, permite siempre esa reinterpretación, pues su discursividad impide considerar algo como la última palabra. Incluso el hombre que no disfrute de la benevolencia de sus contemporáneos puede aspirar a que una posteridad vea en sus expresiones lingüísticas algo digno de ser estimado y amado. El lenguaje es el medio en el que vive el espíritu y por el lenguaje vencemos la muerte y la soledad según la manera en que el hombre puede vencer ambas cosas, reduciendo la pretensión de omnipotencia y de transparencia comunicativa, reconociendo la dimensión de libertad expresiva e interpretativa del otro.

Lenguaje es trabajo. Trabajo que brota de la libertad y de la creatividad, que nos aleja de la inarticulada fantasía, que da más importancia a la verdad de lo dicho que a la mera intencionalidad, que siempre puede generar un lazo común de sentido. Pero también se puede decir que el trabajo es lenguaje. En

este sentido común, que alude a toda la objetividad, Hegel ha podido hablar, en el prólogo de la *Filosofía del Derecho,* del "trabajo milenario de la razón". Los vínculos que produce ese trabajo en todo presente, como participación en el sentido y como interés subjetivo en la acción, son llamados por Hegel vínculos éticos [FD., prólog. XVIII, XIX]. Por eso, la ética es la forma de superar la soledad, la forma de llevar a cabo el trabajo del espíritu, de amar lo eterno del mundo en el presente, de reconocer la actualidad como aquello que puede ser transformado. En cada presente se alza ante cualquier hombre una tarea que le une a los hombres. Hegel lo ha dicho de una forma insuperable, cuando el 25 de junio de 1820 firma el prólogo a su libro sobre filosofía del derecho: se trata de conocer la rosa en la cruz del presente; cuando, aún más dionisíacamente, ha sugerido la necesidad de bailar con ella en medio de la cruz con que toda realidad nos carga. Decididamente, al dar el paso a la ética, Hegel se ha colocado en un terreno que Schelling ha despreciado.

Sin embargo, Hegel ha señalado que esas estructuras de eticidad, canalizadas por el lenguaje, que en el fondo son las formas de *amor mundi,* las formas de transcender la muerte, se reducen a la familia, la sociedad civil y el Estado. En este sentido, Hegel acaba aceptando la estructura central de la sociedad civil, y ha puesto por encima la estructura solidaria del Estado, y por debajo, la estructura solidaria de la familia. En contra de lo que parecía inevitable, ha dejado en el centro mismo de su sistema la estructura de soledad producida por la propiedad privada, con su lucha descarnada y a muerte por el capital. Justo porque en esta zona central de la sociedad civil ha situado la lucha económica y porque ha tenido conciencia de la exclusión y la pobreza que produce, ha tenido que generar las estructuras éticas de solidaridad por encima y por debajo, la vida familiar de la casa y la vida de la nación organizada en Estado. De esta manera, ha contenido su desesperación ante la modernidad. Aun reconociendo que la sociedad civil frustra todos los deseos de perfección del ser humano, no la ha dejado vencer. Ni desesperado ni iluso, ahí estaba la rosa del presente.

Hay dudas de que Hegel haya sido consecuente en este asunto. Lo que da relevancia a todo su argumento es el hecho de que ha reducido el trabajo a la forma social de solventar las necesidades. De esta manera, sin embargo, no sólo ha restringido el concepto de trabajo hasta extremos intolerables, al aplicarlo sólo al campo de la producción de necesidades, sino que ha separado toda noción de trabajo de las demás esferas del espíritu objetivo, ante la idea de que en el fondo ya estaban muertas frente al empuje del capital y de la vida privada. Hegel no ha universalizado las conquistas conceptuales a

las que llegó mediante el hallazgo del trabajo. Trabajar es depender de las producciones humanas, es alcanzar el hábito de la actividad objetiva y las habilidades válidas a través de la disciplina, es vivir entretejido en la más absoluta e inocultable dependencia y relación recíproca con los demás hombres [FD. §196-198]. Hegel, sin embargo, detiene su análisis únicamente en la producción económica, sin sospechar que esto mismo sucede con toda la vida del espíritu en toda la gama de sus variedades objetivas, en toda la gama de sus lenguajes y en todo el ámbito plural de las esferas de acción. Hegel, en una palabra, no ha comprendido hasta qué punto la estructura del trabajo material y económico amenaza no sólo los demás trabajos, sino hasta el mismo lenguaje.

Aquí tenemos un desajuste sistemático muy preciso. Por una parte, no se vincula al arte, a la religión o al Estado una forma de trabajo ético, con todos los efectos anti-locura de la idea ética[1]. Por otra, se hace de la familia la única esfera ética, junto con la solidaridad nacional. Luego, se permite que en el centro de la sociedad se despedacen los hombres en la lucha por la solución de necesidades que no son tales. Así que la forma de la filosofía de Hegel se opone muy durante al contenido de su filosofía. La forma hace de la ética el momento en que el yo deja de vivir en sus alucinaciones privadas, para entregarse a un sistema de sentido que le trasciende y que le reclama para vivir en el presente. El contenido sigue dominado por la obediencia al destino de la propiedad privada como locura central, insuperable, que sólo en sus márgenes permite la emergencia de una solidaridad de la familia y una solidaridad en el sacrificio y en la muerte por el Estado.

El trabajo del espíritu no puede quedar reducido a esta estructura sistemática. Existe un trabajo del espíritu en la familia, en el arte, en la religión, en el Estado, en la economía, en la ciencia. En todas y cada una de estas facetas se produce esa cruz del presente en cuyo corazón es preciso encontrar la rosa. En cada una de estas esferas de acción se puede contribuir a configurar una subjetividad objetiva, en cada una de ellas se puede configurar una actitud de elaboración del duelo, un trabajo del lenguaje propio que supone la muerte. Nuestro sujeto, descentrado a través de todas ellas, puede romper la soledad por cada uno de estos caminos. En cada uno de ellos se nos muestra el carácter imperecedero del deseo de no estar solos. En cada uno de ellos podemos hacer frente con libertad al peso de la muerte. Mas a la hora de la verdad, Hegel sólo pensó en los hombres participando en las tres esferas de la familia, la corporación económica del trabajo y el Estado. Y ni siquiera esta participación se desplegó de la manera más equilibrada.

3.2.3. *Las dimensiones humanas de la vida política en la* Filosofía del derecho *de Hegel*

Cuando el lector se encamina hacia las páginas finales de la *Filosofía del derecho*, se sorprende de la escasa gama de registros con los que Hegel ha comprendido al ser humano. El hombre pone algo de sus dimensiones subjetivas en la configuración de las clases sociales, pero no en la construcción de una actividad específicamente política. Existe una antropología social en Hegel, pero no una antropología política. El alma de la clase campesina, afincada en un sentido sustancial de la tierra, y ordenada alrededor de un sentido fuerte de la familia, consiste en el desarrollo de la previsión y de la confianza entre los miembros de la casa, obtenida mediante la limitación del amor sexual al matrimonio [FD. §203]. En el seno de la familia campesina sólo parece emerger el sentimiento de solidaridad y de valor, no el trabajo, que pasa a ser característica exclusiva de la clase de los industriales o de la clase de los servidores del Estado.

Naturalmente, cualquier tipo de vínculo ético que se da en el seno de estas tres dimensiones de la vida estatal, como son la familia, las corporaciones de la sociedad civil o el propio Estado, tiene que canalizarse a través de la síntesis de sentimiento y de reflexión. De facto, las tres formas de la eticidad, en la reflexión madura que es la *Filosofía del derecho*, se organizan sobre el arquetipo de la vida familiar. Hegel ha reflexionado sobre la inseguridad social del individuo en la moderna sociedad industrial, en tanto lo arranca de sus lazos familiares y lo lanza a la incertidumbre de una existencia que debe demostrarlo todo mediante la lucha que sea capaz de impulsar como persona individual. Pero tras constatar este hecho, sólo se le ocurre a Hegel, como medio compensatorio, pensar la sociedad civil como "familia universal" que cuida de su instrucción [FD. §239]. Así, Hegel organiza las corporaciones como "segunda familia" capaz de proporcionar a sus afiliados los cuidados de previsión y protección ante las contingencias que atraviesan el mundo de la producción. Por si no fuera suficiente, al pensar los mecanismos de asistencia pública que sustituyen la vieja institución privada de la caridad, habla en los siguientes términos: "El poder universal asume entre los pobres el lugar de la familia, tanto en lo atinente a su carencia inmediata, cuanto al carácter de la aversión al trabajo, malignidad y demás vicios provinientes de tal situación y del sentimiento de su injusticia" [FD. §241]. Pertenencia a una dignidad, ya sea fundada en el reconocimiento de la sangre o en el de una actividad social, y protección mediante el sentimiento de solidaridad correspondiente son las únicas

variables que poseen estos hombres. Así pueden unirse en un cuerpo que, finalmente, es un cuerpo político.

Pero las cosas empeoran cuando nos acercamos a las dimensiones antropológicas que se dan en el seno del Estado. Cuando nos preguntamos por lo que pone el sujeto finito en relación con el Estado, más allá de esta colaboración mediata a través de su lugar en las clases o en las corporaciones, nos encontramos que meramente pone la conciencia de sus derechos y de sus deberes, conciencia claramente idéntica en relación con el contenido, y diferente en relación con la forma en que la propia subjetividad lo vive. Esto viene a significar que la única dimensión antropológica que Hegel está dispuesto a valorar es la que se abre en el hombre al caracterizarse como súbdito o como ciudadano. Como ciudadano tiene derechos, y entre ellos, como en Hobbes, el de la seguridad existencial e incluso el del bienestar particular [FD. §230]; como súbdito tiene deberes.

No existe en Hegel lo que se puede llamar una actividad constituyente, por la cual emerge el Estado de los hombres. Su oposición a toda teoría del contrato le impide reconstruir la génesis del Estado. De una forma coherente con su pensamiento, Hegel dice que "el Estado es lo primero en la realidad" [FD. §256.3]. En una sutil apuesta por el pensamiento teleológico, Hegel viene a decir que el Estado aparece como resultado histórico, pero su inmediatez como mero resultado es ficticia. De hecho, el Estado es el telos del trabajo histórico, y aunque aparezca en último lugar, el telos aquí es el fundamento, la causa final, lo que opera a lo largo del proceso. El Estado no se deriva de los individuos, sino de sí mismo. Hegel comprende el Estado como un gran sujeto, en la medida en que su realidad inmediata es autorreferencial: sólo se refiere y piensa en sí mismo, y el resultado de tal autorreferencialidad es una constitución [FD. §259]. El antiliberalismo de Hegel es aquí radical: ser miembro del Estado no es algo discrecional del individuo. Su relación con los hombres es muy diferente, por lo tanto, de la que han pensado las teorías contractualistas. El Estado es el que permite perfeccionar la subjetividad hasta dotarla de derechos; pero al mismo tiempo no puede dejar en absoluta autonomía y soledad al individuo, sino que lo atrae hacia sí, mediante la imposición de deberes. Con el derecho, el hombre es alguien en relación con el Estado; con el deber, el Estado es alguien en relación con el individuo. Por la primera relación, el Estado es externo al individuo; mediante la segunda, es interno a él. De esta forma, la libertad interior y mi obligación externa son índices de la misma libertad en las dos relaciones.

Pero no hay política que permita llegar a estas dimensiones de derecho y deber. Ambas proceden del Estado, que ya se supone real. Es muy claro que el súbdito y el ciudadano viven sus dimensiones como personas jurídicas, y en esa doble consideración se impone el pensamiento de la dependencia del hombre en relación con el Estado. Al realizar el deber, el individuo encuentra la otra cara de su libertad que lucha por el derecho. Al cumplir con su deber, el hombre hace del Estado su derecho, su "propia casa particular" [FD. §261]. De política sólo se viene a hablar en el §267, y sólo para asegurarnos de que el carácter político no es sino la forma subjetiva en la que se despliega la idea del Estado. En resumidas cuentas, esto viene a significar que la política es la forma en que se vive a la vez la condición de *bourgeois* y de *citoyen*. Una vez más, sin embargo, el Estado es previo a este carácter subjetivo y por eso define y construye desde sí mismo las formas de la humanidad política. Ese carácter, al que antes aludía Hegel, se nos desvela en el parágrafo siguiente y no es otro que el *patriotismo en general*. De una forma absolutamente consecuente, por tanto, Hegel reconoce que este patriotismo se reduce al "querer que ha llegado a ser costumbre", y es visto por él como "resultado de las instituciones existentes en el Estado, en la medida en que en tal resultado la racionalidad existe realmente". Dentro de esas instituciones, Hegel ha pensado sin ninguna duda en el arte y en la religión, a las que le pertenece "lo sumo del carácter". Ellas permiten comprender que la dimensión ética del Estado –sus derechos y sus deberes– se presenta como voluntad divina que se despliega y se organiza en un mundo. La virtud central del hombre patriótico, que a la vez impulsa sus deberes y sus derechos, es la confianza. Ésta puede ser más o menos autoconsciente, pero en todo caso se define como el estado habitual y sereno de certeza y verdad por el que se siente o se conoce que el interés del individuo está "preservado y contenido" en el interés del Estado. Aquí, una vez más, mediante este trabajo histórico de la razón, el hombre es liberado de las ficciones de su imaginación, y ante todo de la ficción de una religión que, incluso sin pasar a los actos, resiste interiormente al carácter del Estado y se conforma con "suspirar, despreciar y anhelar".

El carácter patriótico, sin embargo, tiene como contenido específico el que le brinde el organismo del Estado expresado en la constitución. Por eso, la forma de relacionarse con ese contenido no es una mera creencia o fe, ni una subordinación de autoridad, sino un saber que habla de instituciones objetivas, una verdad y no meramente una certeza. Esta dependencia del carácter respecto del contenido del organismo del Estado viene impuesta por otra consideración. Y es que Hegel hace del Estado aquello que sabe y que además sabe

de sí mismo. Sin embargo, cuando avanzamos hacia las formas en que estas instituciones del Estado ejercen sus poderes de autoconciencia, nos damos cuenta de que el pensamiento de Hegel es mucho más rico de lo que pensábamos justo porque se mueve en la línea del viejo republicanismo.

3.2.4. *Carácter patriótico y gobierno*

En efecto, el carácter patriótico es meramente formal. Dado que la institución del Estado se divide en poder legislativo, gubernativo y ejecutivo, de esta estructura objetiva se derivarán los contenidos del carácter patriótico. No quiere esto decir que cada poder tenga su carácter, en exclusiva. Hegel, para quien el poder legislativo integra la dimensión democrática tradicional del Estado, ha señalado, en la línea de Montesquieu, que la virtud es el elemento del carácter patriótico que le corresponde por su condición democrática. Tal virtud elabora sobre todo el carácter patriótico en su dimensión de voluntad, y se posee cuando el ciudadano es capaz de adecuar su voluntad, y las capacidades derivadas de ella, a la voluntad entera del Estado. Como tal, la virtud aspira a mantener la cohesión del organismo estatal, y por eso puede estar, y es mejor que esté, legalmente determinada en una organización articulada y no entregada a la mera libertad de los individuos. Sobre esta base de la virtud, la moderación sería el elemento que aporta la dimensión aristocrática del gobierno, y el honor sería el elemento que aporta la dimensión monárquica de la decisión.

Los ciudadanos individuales, como sujetos finitos, sin embargo, no disponen de tan grandes palabras para vincularse al Estado. Al contrario, su aportación única es la contribución en impuestos. Hegel mismo lo ha visto extraño. "Puede en un primer momento sorprender en el Estado el que de las muchas habilidades, posesiones, actividades, talentos y riquezas vivientes infinitamente variadas allí existentes, que a la vez van ligadas al carácter, el Estado no exija ninguna prestación directa, sino sólo pretenda una riqueza la cual aparece como dinero" [FD. §299.2.]. Hegel ha fundado esta consideración en el hecho de que sólo el dinero permite una aportación justa, en la medida en que no es sólo un bien externo, sino un bien universal, que por ello hace posible computar una igualdad de las prestaciones. Por si fuera poco, además de la contribución como mera aportación metálica, Hegel se despacha por doquier con expresiones despectiva para con el pueblo. El Estado o, más concretamente, el funcionariado, y no el pueblo, sabe de sí y sabe de su voluntad como la sus-

tancial [FD. §301.2]. De forma paralela, y como es conocido, Hegel se ha opuesto a todo ensayo de sufragio universal e individual, bajo el argumento de que los individuos, tomados de uno en uno, no configuran elemento orgánico del Estado, ni pueden elaborar una representación concreta de la autoconciencia que el Estado tiene de lo que es necesario para sí.

Pero más allá de la virtud, de la voluntad, la moderación y el honor, temas que ya vimos en el capítulo I, el gobierno debe integrar otra dimensión. La que garantiza que el Estado viva en la verdad acerca de sí mismo. En el fondo, la clave de toda la construcción del Estado de Hegel se basa en el continuo subrayado de los elementos epistémicos que deben dirigir la vida del todo. Es verdad que estos elementos epistémicos ya suponen el elemento de la virtud, como respeto del interés del todo. Pero el mero respeto virtuoso no garantiza la vida del Estado. Suponiendo que todos los individuos puedan elegir con absoluta virtud sus representantes en las asambleas legislativas, nada garantiza que el resultado sea epistémicamente relevante para el conocimiento y la gestión de los intereses de la sociedad y del Estado. La razón reside en que esa elección será fortuita en relación con la objetividad real de los intereses que se concitan en el Estado. En caso de que esta elección supere su intrínseco azar mediante la organización de partidos, Hegel insiste en que, en relación con los intereses esenciales de la vida social y política, un partido es un interés particular y contingente, y por tanto no lleva consigo representaciones epistémicas apropiadas en relación con el todo.

Lo que quiere decir Hegel sólo se puede comprender realmente cuando se muestra en positivo su modelo. Para impedir que la decisión del rey y los juicios del gobierno resulten separados de la base de la sociedad civil, ésta debe organizar su existencia en relación con el Estado. Resulta claro que en esta organización tiene su genuina oportunidad el momento subjetivo de la libertad, lo que llamaríamos política. Aquí se origina el parlamento. Pero para que éste no sólo cumpla su dimensión de voluntad, sino de voluntad racional, debe cumplir con el compromiso de verdad. Surge así la asamblea estamental, por la cual la sociedad civil llega a la autoconciencia apropiada de sí misma y de su relación con el todo. Como vemos, Hegel subraya siempre el elemento de la inteligencia como determinación del momento de la voluntad. Mediante estos representantes, cualificados por su conocimiento de la producción, la sociedad civil le dice al gobierno y al monarca, siempre contando con la virtud de la cooperación, cuáles son las necesidades internas de las diferentes esferas económicas y sociales de la sociedad civil. Situada como mediación entre el pueblo informe y el gobierno, la asamblea estamental está dotada a la vez

de sentido del todo, del gobierno, y del sentido de los intereses de los hombres concretos. Es voluntad general porque es voluntad racional.

Hegel hace valer aquí todo su artilugio lógico para identificar hasta qué punto, por esta mediación verdadera, lo que eran meros extremos –pueblo y rey– se vinculan en un todo y producen la vida del organismo estatal, animados por la verdad, el sentido de la virtud, de la moderación y del honor. En este esquema no hay oposición, porque el rey y el gobierno no pueden tener intereses propios, particulares, sectoriales. Todo lo que es interés propio reposa en la sociedad civil y está representado por la asamblea estamental. Ahora bien, esta asamblea no se elige, como ya he dicho, de forma azarosa y caótica, como conjunto de los muchos o de los individuos, "esa totalidad inorgánica", como la llama Hegel. Para elegir sus representantes se tiene que hacer valer "aquello que ya es". Ahora bien, la sociedad civil es una diferencia continua de clases, según los trabajos y las necesidades que cada uno atiende. Se trata de que las determinaciones de la sociedad civil se eleven a dimensión política, reciban una conexión política [FD. §308]. La política no es así una relación específica entre ciudadanos, sino el momento en que un interés sectorial de la producción, identificado con una corporación, se ordena con los demás sectores económicos del organismo social para identificar sus necesidades. Así que la elección por voto individual y secreto, propia del liberalismo, tiene el efecto de separar radicalmente la vida productiva y la sociedad civil entregada a la vida política. A decir de Hegel, este hecho colocaría a la vida política en el aire o, mejor, sostenida únicamente por el "arbitrio o la opinión". Esta base no es valorada por Hegel ni como sólida ni como justificada. Para él sería una base ilegítima.

3.2.5. *Representación y opinión pública*

Todavía se obtiene una idea más clara de la apuesta de Hegel cuando nos damos cuenta de las virtudes que se ponen en juego para conformar el vínculo de la representación. Porque es verdad que Hegel tiene una noción política de la relación representante-representado. Aquél no es meramente un comisionado de éste, sino su pleno sustituto en la esfera del Estado. Ahora bien, la relación entre ellos no es una mera confianza genérica, sostenida por una identificación en su comprensión de las cosas humanas. Hegel, de forma consecuente, insiste en que esta relación de confianza sólo se obtiene porque los individuos "designados entienden estos asuntos mejor que los que

delegan, así como también que no hacen valer el interés particular de una comunidad o corporacion frente a lo universal, sino esencialmente esto universal" [FD. §309]. Vemos así reforzadas las virtudes epistémicas de los representantes frente a los meros intereses particulares y arbitrarios de los representados. Ahora bien, como esas virtudes epistémicas suponen ya la experiencia en el trato con estos intereses corporativos, el político tendrá no sólo que ejercer como profesión aquella que define su corporación, poseyendo un patrimonio real en el que coincidan estos intereses que representa –"el interés mismo está realmente presente en su representante" [FD. §311.1]–, sino que además deberá tener "conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil, adquiridos mediante la gestión real de los asuntos en cargos superiores o estatales, acreditados con los hechos, en el sentido de la autoridad y en el sentido de Estado formado y probado a través de ello" [FD. §310]. La elección finalmente acaba pareciéndose más a una cooptación de notables que a otra cosa. Pues una larga experiencia de servicios al Estado es necesario para acreditar las virtudes que se reclaman del diputado representante. Ahora bien, el acceso a los servicios superiores del Estado no se produce por elección, sino por designación gubernativa. Finalmente, como vemos, el gobierno tiene amplias herramientas para intervenir en la carrera de los políticos de la asamblea estamental. Por si eso fuera poco, Hegel ha previsto todavía una segunda cámara que filtre las decisiones de la primera al monarca y a su gobierno, una cámara que al ser formada por la nobleza, con su sentido del honor, dote a las decisiones de los representantes de la sociedad civil del elemento honorable que podría hacerlas aceptables por el monarca. Los parágrafos 312 y 313 de la *Filosofía del derecho*, en los que Hegel justifica este bicameralismo, son un ejemplo perfecto de conformismo político disfrazado de consecuencia lógica y sistemática.

Es verdad que Hegel ha previsto que esta elección de los representantes en la asamblea de los estamentos se realice tras una deliberación en la que puede emplearse a fondo la opinión pública. En esta deliberación se podrían poner en juego las virtudes políticas de la confianza, de la persuasión, además de la lógica libertad de opinión. Cuando leemos los parágrafos dedicados a la opinión pública, apreciamos, sin embargo, las mismas ambigüedades y las mismas actitudes anti-políticas que en el asunto de las condiciones y características de los representantes. En el fondo, la teoría hegeliana de la opinión pública reside en el imperativo de que las deliberaciones de los estamentos sean públicas. La propia opinión pública de la sociedad es más bien un eco de esta genuina deliberación pública. Hegel no ha entendido la asamblea de los estamen-

tos como el órgano que define el bien del Estado. El bien del Estado es una realidad que existe por sí misma. Con un perverso sentido, Hegel ha defendido que, en relación con eso mejor *en sí* para el Estado, los estamentos no son sino un añadido. Creo que esto quiere decir que tener conocimiento de esto mejor *en sí* es un añadido en relación con la realidad de lo mejor. Hemos visto que toda su virtud es epistémica, no decisoria. Lo propio de los estamentos es que conocen lo mejor en sí por la propia libertad formal [FD. §314]. La publicidad de sus procesos de conocimiento de lo mejor para el Estado no tiene como finalidad, por lo demás, el control de su verdad por parte de la sociedad civil. Respecto de la verdad de ese conocimiento, finalmente sólo hay un criterio, y es el acuerdo con el gobierno y el monarca, órganos verdaderos de lo mejor en sí. La finalidad de la publicidad de las deliberaciones de la asamblea es esencialmente pedagógica y consiste en que de este modo "la opinión pública accede a verdaderos pensamientos y a la comprensión de la situación y del concepto de Estado y de sus asuntos, y sólo así llega a una capacidad para juzgar más racionalmente al respecto; y luego aprende también a conocer y apreciar los asuntos, los talentos, virtudes y habilidades de las autoridades estatales y de los funcionarios" [FD. §315]. La publicidad no es un medio de control, por tanto, sino de marcar las distancias entre los que conocen el bien en sí y los que por su mediación lo aprenden. Finalmente, para Hegel, no es sino un medio contra la presunción de la masa, un instrumento educativo.

Como se ve, Hegel no concede a la opinión pública un poder o una eficacia políticos. De hecho, él ha visto este concepto de opinión pública como un monstruoso *oxymoron*. Cualquiera que emerge a la opinión pública, pretende hablar conscientemente del bien en sí del Estado, que es un bien para todos, universal. Pero, sin embargo, la forma de expresarlo es la opinión particular, a la que cualquier otra opinión particular puede oponérsele. Lo más esencial, dice Hegel, se expone de la forma más inesencial. Lo más digno de conocerse se expresa de la forma más engañosa. En tanto que alguien emerge con su juicio ante el público, se deja guiar por la idea de que existe un sentido común, de que puede persuadir a sus conciudadanos, con los que le une un fondo ético común, y de que está expresando un contenido concreto y necesario para el Estado. Todo esto hace decir a Hegel que "la opinión pública contiene en sí los eternos principios sustanciales de la justicia [...] en la forma del sentido común" [FD. §317]. Pero como el procedimiento para obtener conocimiento de lo mejor en sí para el Estado es vivirlo desde dentro, en su funcionamiento, la opinión pública inevitablemente es ignorancia, contingencia del opinar, ilusión por la que el opinar se imagina que es algo.

Así que la opinión pública, en su propio ejercicio perenne, no es sino "una verdad y error interminables". Es la voz de Dios y la voz de lo más miserable, y ambas cosas a la vez. De esta manera, Hegel apuesta por tornar casi absoluta la libertad de la opinión pública. Su argumento es que el ejercicio de la misma ya supone la creencia de ese fondo ético común, y por eso es el ejercicio del fundamento esencial unitario del Estado. La opinión pública no se engaña al verse a sí misma como esencial. En su existencia general lo es. Pero cada una de sus expresiones es engañosa, ilusoria y falsa. En cada una de sus expresiones concretas se engaña a sí misma. Puede ser apreciada entonces como una ilusión formal de unidad, pero una que carece de relevancia respecto del contenido de la marcha del Estado. Por eso puede ser estimada al tiempo que despreciada. Todas las decisiones concretas se deberán tomar contra ella, pero cabe esperar que posteriormente estas decisiones serán reconocidas como parte de su sentido común.

En realidad, Hegel apuesta por un gobierno fuerte y una opinión pública tolerada, desde la consideración de "la insignificancia y carencia de importancia de un simple opinar y decir"; pero también desde su respeto por el hecho de que ese mero opinar es la única propiedad espiritual de un individuo. Finalmente, Hegel ha comprendido que lo decisivo de los periódicos no está en las opiniones que día tras día pasan al olvido, sino en el hecho de la ilusión colectiva del periódico mismo como órgano de expresión de lo común.

En todo caso, la esquizofrenia es total: la opinión pública debate, pero quien realmente conoce es la asamblea de los estamentos. Hegel no dice una palabra de cómo la primera influye en la segunda, sino sólo de cómo la segunda influye en la primera. El paternalismo pedagógico de la asamblea resulta claramente inaceptable, como lo es que en último extremo ese cuerpo político no sea lo mejor para el Estado, sino meramente su conciencia. La forma en que esta deliberación de la asamblea condiciona la propuesta del gobierno y la decisión del monarca –ambas cosas lo mejor en sí– tampoco se aclara. El organismo del Estado sólo puede ser elevado a plena conciencia desde el propio funcionamiento del Estado. Ésta era la premisa y ésta la conclusión: lo real efectivo del Estado es lo racional del Estado. El hombre, como elemento central de la política, apenas tiene una función en Hegel. El trabajo del hombre en el seno del Estado se escinde entre la expresión de sus meras opiniones subjetivas, que no van a sitio alguno, y el aprendizaje del conocimiento de la deliberaciones de los diputados, que deben formar parte en adelante del sentido común. La crítica no puede pasar a ser un poder social. En la opinión de un particular no puede haber persuasión para los demás, esa persuasión que es la

forma de la creencia compartida y del actuar consiguiente. Naturalmente, la confianza tampoco puede ser una relación intersubjetiva y horizontal, propia de la sociedad, anterior a la confianza en el aparato del Estado y sus instituciones. Este modelo finalmente no está en condiciones de explicar que el espíritu finito participa plenamente del espíritu objetivo. Puede participar en el trabajo, pero no en el saber de lo necesario al mismo. Hegel parece indicar que el espíritu objetivo del Estado se conoce y actúa desde sí mismo y desde sus instituciones. La sociedad civil, como maquinaria productiva ignorante en último extremo de sí, debe por eso someterse al Estado. ¿No era ésta la mejor manera de expulsar a los individuos a su propio mundo? La opinión del periódico que muere con el día no puede ser el vínculo que une al hombre con su presente. Como ya lo dejó Kant muy claro en su respuesta a la pregunta "¿qué es la Ilustración?", finalmente el hombre quiere actuar. Por la acción en común, realizada en común, acepta el hombre la ficción del sentido común.

No hay que ocultar que la finalidad de esta organización de la sociedad civil desde el Estado tiene como meta la distribución de la riqueza. Esto no quiere decir que el Estado tenga poder sobre la propiedad. Desde el §41 hasta el 77, Hegel ha dejado claro que la propiedad es el destino en que se consuma la evolución emprendida por el cristianismo y que no tenemos manera de entender la realización de la libertad salvo por esta vía. Es verdad que Hegel ha entendido que el uso de la cosa es el aspecto real de la propiedad y que la sustancia de la cosa es su utilización íntegra. Por lo demás, ha definido el valor de la cosa desde la utilidad universal y no privada. La cuestión decisiva es que el trabajo moderno, como implicación potencial de la totalidad de los hombres en un sistema productivo, genera diferencias extremas entre las clases. Conforme aumenta la riqueza, aumenta la probreza. La razón de ello es la propia reducción del valor del trabajo conforme aumente la intervención de la máquina en el proceso productivo. Con ello, las diferencias sociales aumentarán en la medida en que el propio sistema expulse a mucha gente fuera del trabajo. Sin embargo, Hegel ha pensado que la riqueza que produce el sistema de trabajo es un patrimonio universal [FD. §196 y ss.]. La clave de la dificultad es que el propio sistema productivo no distribuye esa riqueza universal. Así las cosas, el Estado no surge para proteger la propiedad, ni mucho menos para generarla, sino claramente para limitarla.

La cuestión es que esa redistribución de la riqueza que realiza el Estado y que corrige la que el sistema genera en su automatismo productivo, por mucho que se haga desde la solidaridad, no se hace contando con la propia sociedad. Hay como hemos visto un paternalismo epistemológico por parte de las ins-

tituciones del Estado, que son las que saben hasta dónde deben llegar las virtudes de la solidaridad, a las que todos los naturales de un Estado tienen derecho. La conclusión es que los ciudadanos no tienen una parte clara en la interpretación de lo que es su derecho. Ya vimos que el significado concreto de lo que sea derecho, lo otorga el propio Estado. Cuando Hegel habla del Estado como aquello que genera entre los hombres la eticidad propia de una familia nacional, no sólo piensa en esta solidaridad, sino también en el inevitable paternalismo.

3.2.6. *Dios no puede abandonar el mundo*

Pero Hegel no ha creído en esta ficción del sentido común que es la opinión pública. Por eso no ha creído oportuno generar una teoría política democrática, que le habría impuesto el axioma de los acuerdos entre los hombres como fundamento de las decisiones del gobierno. Entre el saber del gobierno y el opinar del hombre particular hay un abismo que no puede salvarse epistemológicamente. Ese abismo, sin embargo, no puede permanecer abierto. Tiene que ser compensado de alguna otra manera. Por eso Hegel ha pensado que la vinculación del hombre con el Estado como totalidad reclama una dimensión religiosa. Lo que vincula al individuo particular con el Estado no es el saber, que está en la asamblea de representantes del sistema productivo, sino el creer. Por eso ha tenido tanto interés Hegel en retirar al creer la arbitrariedad de la libertad del espíritu finito, los territorios de la mera intención, del alma bella, del sentimiento, de la soledad. Religión es creer, desde luego; pero en cierto modo es creer que en el Estado está el fenómeno fundamental por el cual podemos decir de manera clara que Dios no puede abandonar el mundo. "En general, la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa", ha dicho Hegel [FR. 339]. El sentido de la sacralidad de la realidad del Estado caracteriza la religión como algo civil. Ambas realidades dependen de una manera profunda del concepto de libertad. Hegel, es preciso decirlo, también pertenece a la teología política. Es más, puede que sea su verdadero fundador, como veremos posteriormente.

Cuando iniciamos la lectura de la nota preliminar a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, que se encuentra en el primer volumen, Hegel nos dice que el objeto del argumento es colocarnos "en la región en la que encuentran solución todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento, todos los sufrimientos del sentimiento, la región de la verdad y del

reposo eternos" [FR. I, 57]. En ese mismo párrafo, pasa revista a todas las actividades del hombre, a todos sus trabajos y a todas sus relaciones, y como si fuera muy consciente de que siempre hay un resto de insatisfacción en todas ellas, acaba haciendo de la religión el punto central en el que el hombre ha de llegar a un acuerdo integral con su existencia. En este sentido, la religión ofrece el último momento en el que el hombre se ocupa únicamente de sí mismo, hace balance de su existencia entera y se reconoce como fin último. Hegel dice entonces que en la religión el espíritu se desprende de toda finitud, pero quiere decir que se encuentra "seguro y diestro en todo" y que entonces se ocupa de lo eterno.

La función compensatoria de la religión, respecto a los déficit de identificación con el Estado, resulta así muy clara. Todos los mecanismos de integración social y estatal, incluso los de integración familiar, todas las formas de la eticidad, reclaman poner la vida particular del individuo en función de otra instancia objetiva. Sin embargo, el hombre había crecido desde antiguo con la promesa de ser fin en sí mismo. En todas estas formas de integración, siempre había algo así como una entrega a lo desconocido y en ellas se cambiaba la propia vida por un valor y un sentido que nos sobrevive. Esta reflexión surge ante el hombre con nitidez cuando se entrega al domingo de la vida, cuando cesan las formas de la eticidad y las preocupaciones, todo eso que hemos llamado el trabajo. El temor y la insatisfacción surgen como sentimientos necesarios en el hombre finito, desprotegido del saber filosófico, del saber político, del saber económico, que se entrega a unos mecanismos sobre los que rige una necesidad que no lo tiene en cuenta y un saber del Estado que no posee. Pues bien, la religión está para llenar ese vacío. Ella produce la "sensación de la disolución de todo lo defectuoso y finito, ella es la dicha y bajo este nombre de dicha no se ha de entender ninguna otra cosa" [FR. 58]. En esta afirmación tautológica hay mucho de obstinación arbitraria. La religión es la dicha porque pone al hombre en contacto con Dios y genera así un sentimiento de recogimiento, de esperanza, de aceptación. Dicha pura, ella se levanta sobre el vacío necesario que dejan actividades mundanas necesarias, y entre ellas, el Estado.

Sorprende que Hegel, que ha venido retirándole todo valor a los sentimientos, haya hecho de éstos la sustancia misma de la vivencia de la religión. Es así porque la religión pone en contacto lo finito con lo infinito y los funde ambos en la inmediatez del sentimiento. Jacobi es invocado de continuo aquí [cf.: FR. 134]. Pero ahí no se pone el énfasis. Más relevante es que la religión sea la forma de vivir el domingo de la vida. Esto quiere decir que sólo

porque el espíritu finito y subjetivo ha padecido sufrimiento y desconsuelo en su integración en el seno de las instancias del espíritu objetivo de las instituciones y de la historia, se abre paso la necesidad compensatoria de la religión. Sólo porque hay desajustes sentimentales en la inevitabilidad del sacrificio, en la lucha descarnada de la sociedad civil o en la entrega a un Estado que no conocemos conceptualmente, necesitamos el complemento personal de la religión. Separada de los sufrimientos que produce la vida social y política, la religión no tiene sentido como bálsamo propio del ámbito de la vida personal. En cierto modo, Hegel había mostrado la inviabilidad de una vida social organizada sobre la base de la primacía de la particularidad. Ahora le entrega a esta misma particularidad un terreno de bendiciones si es capaz de descubrir un sentido de lo divino, un contacto directo con Dios. Finalmente, la aproximación de Hegel a Jacobi no eran tan forzada. Ahora vemos que tiene un lugar sistemático apropiado. De forma plenamente consciente ha dicho Hegel: "Los fines finitos, la desazón que producen los intereses limitados, el dolor de esta vida, la aflicción y los cuidados de este banco de arena de la temporalidad, la lamentación, las molestias y la compasión, todo esto se siente en este éter como un sueño perteneciente al pasado" [FR, 59].

Ahora empezamos a comprender, sin embargo, de qué naturaleza son los consuelos que la religión aporta. Hegel habla de éter y de sueño, de sentimiento y de pasado. De la misma manera que con Jacobi, Hegel se entendía con Goethe. La religión opera como el río Leteo en el que bebe Fausto para olvidar la insoportable traición al amor de Margarita. Protegido con este sentimiento de contacto con lo divino, el hombre vive dionisíacamente. Pero se trata de una serena ebriedad. Reflexivamente contempla el hombre religioso su vida pasada y asume como inevitable su dolor y su insatisfacción en el seno del Estado. Lo aloja definitivamente en el pasado, lo olvida como propio, pero en realidad lo transfigura como esencial. Es muy importante invocar la transformación del tiempo, en la que habían insistido a la vez Jacobi y Kant, para entender esta experiencia religiosa de Hegel. No se trata de que desplacemos el dolor al pasado y nos libremos de él. No se trata tampoco de que abandonemos el tiempo para dar paso a una transcendencia ignota. No se trata de presentir un más allá ni un ideal utópico. Se trata de afirmar el tiempo, de vivir el presente; pero de vivirlo de tal manera que ese instante se llene de reconciliación con la vida, de satisfacción con nuestro vivir, de soberanía sobre el arco entero del tiempo vivido. Aunque se presente el pasado con todos sus dolores, éstos ya no duelen. Por lo tanto, se nos muestra aquí, se hace fenómeno, otra forma de ser temporal propia del hombre: como presente pleno, reconciliado, en el

que se adensa la experiencia entera, que ahora se ama con un amor que fluye desde lo absoluto. El pasado queda liberado de la dureza de la realidad terrena y se torna una luz que acompaña suavemente al presente del hombre; un presente que, a diferencia del presente propio de la sociedad civil siempre en lucha, constituye una segunda casa inmutable en la que tenemos un bien seguro refugio.

Comparado con este presente íntimo y glorioso, el hombre descubre la vanidad y el orgullo de sus operaciones sociales y no presta tanta relevancia al hecho de que el Estado finalmente le exija el dolor del sacrificio. Justo por ello se siente inevitablemente inclinado a pensar que en ese presente habita lo más grande. En él, dice Hegel, se manifiesta la gloria de Dios. Teniendo en cuenta que Hegel había deshecho toda idea de transcendencia en el sentido tradicional, toda escisión entre un más allá y un más acá, le resultaba preciso que estas dos viejas categorías se reinterpretaran desde una filosofía que sólo podía ofrecer al hombre el dudoso don del tiempo. Por eso mismo, Hegel consideraba que la religión es tanto más necesaria ahora, por cuanto el hombre moderno corre el peligro de perderse en la inmanencia de sus trabajos y de sus sacrificios, sin albergar en sí una dimensión absoluta. Muy consciente de que la modernidad, desde Ficino hasta Bacon, había surgido con promesas muy sólidas de deificación del hombre y de conquista de una perfección por su propio esfuerzo, Hegel se empeñó en dar respuesta a estas expectativas. Pero muy reacio al espíritu utópico de esa misma modernidad, ideó estrategias por las cuales la bendición divina pudiera caer en el propio presente, derramando un sentido de perfección formal sobre el hombre, independiente de su perfección material.

Así que Hegel ofreció una forma de experiencia en la que el hombre podía seguir obedeciendo al mandato "sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial". Esta exigencia amenazaba con ser palabras vacías en la época moderna, convirtiendo a Dios en un fastama incomprensible. Ahora, Hegel le daba una nueva posibilidad al sentimiento religioso. La perfección estaba en mirar atrás, curarse del dolor, verse como una persona superior a todos los acontecimientos, cifrar el valor en esta autoconciencia, despreciar todo lo demás como vanidad, perdonar y perdonarse. Esa experiencia profunda de libertad respecto al propio pasado, que el psicoanálisis se especializa en producir, no era una gracia divina que venía de lo alto. Era más bien ese momento en que el hombre se parece a Dios, queda invadido por una energía divina y soberana y comprende que Dios no puede existir excepto habitando en el pecho humano y excepto en la producción de esta experiencia [FR. 190-191]. El espíritu que

trabaja y que muere en el sacrificio también mira hacia atrás y bendice los propios caminos. El paso de una experiencia a otra era el paso que el cristianismo había invocado desde la muerte a la resurrección, el paso de la propia divinidad que se hace finita y mortal, tanto como luminosa y eterna. Ese camino era el paso del espíritu finito a un momento absoluto que no habitaba fuera ni lejos, sino en él.

Este Hegel resuena en los laberintos de Kierkegaard. Se trataba de una vida en verdad esquizofrénica. El hombre habitaba dos regiones de la conciencia [FR. 67], una la de eticidad y otra la del recogimiento secreto. La primera era pública y estatal. La segunda era absoluta. Lo más importante de esta doble morada, de este doble tiempo, era el efecto recíproco. Efecto que, Hegel se apresura a decir inmediatamente, no se produce de manera consciente, sino desde la indiferencia de las dos esferas entre sí. Y en este sentido Hegel se torna más explícito. "Así sirve el hombre a sus fines particulares, lleva una vida ética sin prevenciones, indiferente respecto a aquella diferencia, acude gozoso a su trabajo, tendiendo a la vez hacia su Dios. La religión del hombre piadoso, es decir, de aquel que merece este nombre, consiste en la confianza en Dios, en la obediencia. [...] Eleva por encima de su esfera limitada cada momento de su existencia y actividad finitas, de su dolor y de su alegría, y suscita al mismo tiempo la representación y la sensación de su esencia eterna –dando gracias por ello durante su disfrute o incluso sacrificándolos libremente a Dios–" [FR. 68].

Los déficit epistemológicos con los que el hombre normal se entrega a una vida social y estatal de alta complejidad técnica y organizativa, se resuelven en este su abandono al presente de un Dios que se hace finito en su alma. El hombre no comprende muchas cosas, pero sabe que un Dios le protege, siempre y cuando se produzca la obediencia. En realidad, estamos en una relación casi política. Obediencia a cambio de protección. Sólo que ahora el hombre obedece a las órdenes sociales del trabajo encarnadas en un Estado cuya maquinaria desconoce, y a cambio de eso considera sus días como un don. La religión le hace mostrarse confiado con lo que desconoce. Toma la realidad del presente como si fuera el regalo de un Dios, acepta sus trabajos y sus derechos, todo tal y como los ha recibido. Bendice así las circunstancias de su vida y supone que el espíritu de Dios, que en él se manifiesta como confianza, en otros se manifiesta como saber. La doble conciencia recorre así todas las esferas de la vida. En un aspecto, el hombre se ve activo, agente, autónomo, dotado de derechos y disponiendo de un conocimiento limitado que ilumina su trabajo finito; en el otro aspecto, que mira a la totalidad, se comprende agra-

decido por lo recibido, que siempre excede el mérito. En ambos escenarios, sin embargo, se sabe libre. En el primer ámbito todo es obra suya y de los hombres; en el segundo todo es obra de Dios en él, que vela porque el mundo se organice y siga existiendo. Pues la última certeza verdadera de la fe dice que, sin ese mundo, Dios no es Dios [FR. 191].

Naturalmente, todo esto es la conciencia religiosa tradicional, se podría decir. Por mucho que Hegel desee pensarla en su esencia, en modo alguno quiere romper con ella. "La religión del sentimiento posee, de hecho, un carácter verdadero" [FR. 153]. El corazón es un germen de religión incuestionable para Hegel. La piedad es tanto más auténtica cuanto más general se mantenga, cuanto menos quiera penetrar en contenidos concretos, cuanto menos quiera diferenciar, en la materialidad de la vida, entre lo que debe ser valorado como querido por Dios y lo que no. En el momento en que el hombre empieza con estas disquisiciones, falsea la religión, cae víctima de una inquietud insuperable, comienza a perder la confianza genérica en que Dios protege su presente y pretende proyectar una luz del entendimiento en lo que sólo se ve desde otra luz superior. Si la religión tiene su origen en la compensación genérica de los déficit del saber mundano, no puede fomentarse con el saber concreto. Lo que Hegel ofrece y propone en su filosofía de la religión es conciliar la experiencia de la religión con la inteligencia, que es una cosa distinta del saber del entendimiento. Ésta es la meta del filósofo, el hombre religioso por excelencia [FR. 276]: mostrar reflexivamente la necesidad de la religión.

3.2.7. *Cristianismo y su necesidad*

La religión cristiana, sin embargo, nos propone una especial conciencia de todo esto. De forma curiosa, ella parte de la experiencia contraria a la descrita. Su inicio es la desesperación, el dolor, la indigencia, la conciencia de culpa, la destrucción de la paz natural. No hay nada más anticristiano que la bondad natural del hombre. Esa tesis de la bondad del hombre surge de un eco de la serenidad griega, no de los tenebrosos abismos de la experiencia de Agustín de Hipona. Por tanto, el cristianismo tiene entre sus premisas escondidas la dificultad de la experiencia de Dios. Hay algo así como un momento de ateísmo implícito en el cristianismo. En efecto, la experiencia de Dios no es inmediata a esta religión. Siempre le antecede la experiencia del abandono. Por eso, el cristianismo tiene que poner en marcha medios de reconciliación y de búsqueda, de consolidación de la certeza y la fe. Por eso, tras la experiencia del

cristianismo, "el sujeto quiere saber si [esa reconciliación que me libera de nuevo del estado de escisión] es realmente así, si es verdad" [FR. 79].

Por tanto, debemos distinguir entre una religión ingenua, que corresponde más a la serena época de los griegos, y la propia de la atormentada época cristiana. La religión que hemos descrito, en el epígrafe anterior, es la anhelada religión civil, soñada por Maquiavelo y, en el fondo, por Hobbes. Pero la religión cristiana se define por la oposición inmediata a esta serenidad. En ella, la forma de la confianza siempre está disuelta en la reflexión. Antes hemos dicho que la religión se eleva sobre déficit de conocimiento. Pero lo propio del hombre moderno es que intenta superar estos déficits de forma apropiada, mejorando su saber. Por eso, en la medida en que sea fiel al ansia de saber que domina la modernidad, el hombre actual despreciará la religión. La antítesis entre el conocimiento y la religión no se vive en el hombre moderno de manera funcional, sino como contraposición. Hegel dice que la sospecha sobre la que se funda la experiencia cristiana ha producido una enorme grieta y en ella el hombre se abisma.

La filosofía de la religión, tal y como la concibe Hegel, debe cubrir esa grieta, si la experiencia religiosa ha de ser posible. Para ello, no basta con que proponga el interés de la religión al hombre dominado por el afán de conocimiento; también debe proponer al hombre religioso el coraje del conocer, el ansia de verdad y de libertad. La cuestión, por tanto, reside en no quedarse en aquella experiencia inespecífica de la religión, sino en ofrecer una experiencia concreta que esté en consonancia con los principios del tiempo presente y sepa atender a sus retos y a sus necesidades [FR. 90]. Para ello, Hegel muestra que no todo sentido del saber puede disolver la experiencia de la religión en su esfuerzo por dotarla de concreción. El contenido del saber de la filosofía, propuesto de una forma oportuna y propia, puede brindar un contenido a la religión que colme las exigencias del hombre moderno y supere la sospechas endémicas del hombre cristiano. Sólo si cambia la forma de conocer y se llega a eso que Hegel llama conocimiento de la idea –un saber estrictamente filosófico–, puede tener la religión una oportunidad. De esta forma, la filosofía de la religión puede integrar una teología, un discurso que asegure la creencia religiosa. Pero sólo si esta teología mantiene el mismo contenido especulativo que la filosofía, expuesta de otra forma [FR. 97].

Esto es así esencialmente por la ruina, mientras tanto, de todas las creencias teológicas cristianas. El historicismo teológico ha acabado con ellas. La teología clásica, como lógos de las viejas creencias, no ofrece contenido alguno propio a la religión. Ahora, si la teología ha de recibir un contenido, debe

ofrecérselo el propio espíritu. Al fin y al cabo éste es un buen punto de enlace, porque en el espíritu se manifiesta inmediatamente tanto la fe como la razón. El espíritu ha brotado de la forma de la religión y sólo desde él puede ésta recibir una forma nueva. "Para que yo crea, es necesario el testimonio de mi espíritu" [FR. 103]. Esta premisa, común a la filosofía, es el simple principio del conocimiento filosófico mismo. El espíritu, si goza de un concepto apropiado, como el que puede brindarle la filosofía, puede en verdad servir de premisa común a la filosofía y a la religión modernas. Razón y fe no son dos principios excluyentes, como ya la Iglesia en la Edad Media había defendido. Ambas son una forma de síntesis de lo infinito y lo finito, del hombre y de Dios, forma de síntesis en la que sabemos que el hombre no es ajeno a Dios y, sobre todo, que Dios no puede ser salvado por el hombre. Este saber es el de la idea.

Ahora veamos lo que puede significar esta religión que también es saber de la idea, y además de la forma más sencilla. En una página fundamental, Hegel dice que el espíritu es aquello que no puede permanecer oculto, aquello que se revela, que se manifiesta. No tenemos aquí la vieja distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno. El espíritu no es la cosa en sí, cuya manifestación es un azar y una contingencia. Espíritu es aquello que es necesario que se manifieste. Al manifestarse, al ser recogido, el espíritu genera espíritu. El espíritu se manifiesta ante el espíritu. El espíritu produce espíritu. Pues bien, el espíritu de Dios es aquel que, al ser recogido, genera comunidad. "Dios es espíritu en la medida en que se encuentra en su comunidad" [FR. 105]. Esto es, Dios y el hombre son espíritu. Por eso no pueden vivir separados. Entre ellos se teje un diálogo en el que la contraposición, la representación de ambos, no es sino la variación de una unidad absoluta en la que ambos viven. Dejando aparte la compleja armadura lógica en la que Hegel gusta de exponer sus hallazgos, resulta claro que esta manifestación del diálogo del espíritu de Dios y el hombre tiene un ritmo que rige en la historia de la humanidad [FR. 118]. La religión es el elemento central de la historia del trabajo y la superación solidaria de la soledad. Ese ritmo habla del hacerse finito de Dios, en la manifestación, en su mundo; del momento en que esta particularidad representada es recogida por parte de otro espíritu, el del hombre en su ser comunitario; del momento de ser consciente por parte del hombre de la diferencia entre él y Dios y de ese momento en que el hombre ofrece a Dios la idea que tiene de Él, como gratitud y reconciliación.

El espíritu de Dios se manifiesta y produce el espíritu del hombre en comunidad. El contenido del hombre obra como manifestación del espíritu de Dios.

Esta representación finita de Dios, en la que el hombre se constituye, puede ser el sentimiento o el culto, y además el culto de muchas maneras y pueblos, ámbitos en los que el hombre se eleva a Dios y siente su intimidad con Él [cf.: FR. 272-277] junto con otros. Las formas de sentimiento y del culto generan a su vez formas históricas de religiones cada vez más complejas, necesarias, impulsadas tanto por la insatisfacción del espíritu de Dios con sus formas finitas de manifestarse, como del hombre que recoge formas finitas que no le dicen plenamente su verdad. Así, ese ritmo se repite una y otra vez, genera una melodía, un camino histórico en el que el espíritu se va conociendo cada vez más en sus manifestaciones. Dios va siendo consciente de sí en la medida en que el hombre recoge su manifestación y se la devuelve. De tal manera que no hay que demostrar la existencia de Dios: el propio camino de la historia religiosa ya parte del presupuesto ontológico de que Dios existe, pues se manifiesta. Y se manifiesta, pues el hombre cada vez tiene una noción más determinada de su propia verdad como espíritu.

La filosofía de la religión pasa así por una elaboración filosófica de la historia de la religión. Su punto de llegada es una religión que toma plena conciencia de la necesidad de ese camino, de que se está jugando el conocimiento del espíritu absoluto por parte de sí mismo, siempre por la mediación del hombre. La historia es ese camino de autoconocimiento del espíritu absoluto, en la mediación concreta por la cual el hombre piensa y conoce a Dios como un mismo espíritu con él. Hegel dice de una manera críptica que, en esta religión absoluta, reflexiva, el concepto de religión se ha convertido en la religión misma [FR. 126]. Entender que la religión no ha dejado de existir en el mundo, que todas sus formas han ido determinando su concepto con más precisión, mejorándolo desde el punto de vista de sus determinaciones espirituales, es ya el contenido de la religión, es religión misma, es situarse en relación con el tiempo de forma religiosa. Dios no es nada diferente de estas determinaciones religiosas que están en nuestra conciencia, determinaciones que recibimos por estar en el seno de una misma historia y formar una comunidad. La única diferencia es que cada una de estas determinaciones religiosas se nos daba bajo la forma de la representación, mientras que, al final del proceso, la religión se nos da bajo la idea, bajo la forma de la historia filosófica de la religión. Una es la forma de la conciencia accesible a cualquiera. La otra sólo al filósofo. Éste, sin embargo, no hace sino reconstruir de forma conceptual las representaciones históricas y entregar a su época el contenido de un Dios que ya se ha revelado plenamente, que ya no tiene secretos. Al hacerlo así, el filósofo, como ya vimos, funda la verdadera teodicea, "pues muestra

como necesarias todas las manifestaciones del espíritu, todas las figuras de su autoconocimiento". En ese *todas*, está invocado un Dios que, mientras tanto, se conoce en su propia historia siempre a través de la forma en que lo reciben los hombres.

"Es preciso considerar esta conciencia: se expone ahí la eterna historia de Dios y de la humanidad, del movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios, y la conciencia la considera con la conciencia de sí misma en la historia. Pues el individuo debe recorrer, por su parte, en sí mismo este proceso y ser así un miembro del espíritu universal en su despliegue. El culto consiste aquí en conocer, en saber acerca del contenido que constituye el Espíritu absoluto, y de esta forma la historia del contenido es también, de un modo esencial la historia de los hombres." Esta página, la 315 de la *Filosofía de la religión*, resuelve todos los enigmas del cristianismo. En la media en que es una página estrictamente filosófica, nos demuestra que la filosofía consuma la religión cristiana. El culto que menciona Hegel en el pasaje hace referencia a la filosofía. Si todo culto tenía que producir la experiencia de la unión con Dios, la filosofía nos une con él en la medida en que da a conocer el contenido espiritual de Dios, que no es nada ajeno al contenido de la historia de los conceptos que los hombre forjan de Dios. Esto a su vez no es nada ajeno al contenido con el que se conciben los hombres. Feuerbach, mucho más ingenuo que Hegel, se ha escandalizado de esta doctrina. De este escándalo surge el materialismo, afirmación unilateral de Hegel. Si el cristianismo ha partido del abandono y de la escisión, no es más que por haber conocido hasta el final la dimensión histórica inherente a una verdadera religión. Por ello el cristianismo es la religión absoluta como tal. Pero allí donde la experiencia cristiana inmediata pone la muerte de Dios, no es sino el punto de partida de la experiencia histórica de su renovación como manifestación del espíritu. La historia es esta misma secuencia de muerte y resurrección, de cosificación y de revitalización en la que se manifiesta el espíritu. Al reconocer la dimensión histórica desde la experiencia de la escisión, el cristianismo es la verdadera religión espiritual. Ella nos ha traído la certeza que de que el espíritu se renovará en el tiempo. Esa certeza es la verdadera fe.

3.2.8. *Una filosofía de la historia*

Hegel ha sido plenamente consciente de hacia dónde llevaba a sus lectores. En una de las páginas finales, en la 340, de la *Filosofía de la religión,* nos

ha dicho: "El examinar esta conexión entre el Estado y la religión pertenece propiamente, en su forma detallada, a la filosofía de la historia universal". Ahora vemos que el problema de Hegel es doble: por una parte, la comprensión de los distintos aspectos de la vida histórica –lo que él llama las manifestaciones objetivas del Espíritu– en su carácter orgánico; por otra, la comprensión de la racionalidad de la historia. El juego de estos dos problemas es sencillo: la difícil integración del hombre particular en los procesos objetivos del espíritu, que promovía la religión, se puede conseguir desde el plus de convicción que se obtiene desde la observación de la racionalidad del proceso histórico global. De éste brota el sentido de la necesidad que inclina al individuo a aceptar el sacrifico que para él significa entregarse a las instancias del espíritu objetivo. En esa necesidad se sustancia el saber que en todo caso debe integrar el cristianismo. La coacción de la historia se eleva así a coacción sagrada, a destino. Sin reconocerlo, es imposible conquistar el espíritu religioso que Hegel necesita para soportar las tensiones de su sistema.

Para la religión entonces resulta decisiva la comprensión de la racionalidad de los procesos históricos. Hegel trata de penetrar en esta necesidad histórica, de persuadirnos de que existe. Su máxima aspiración es la teoría, elevada ahora a visión del único Dios que queda en pie: la marcha necesaria del tiempo histórico. Por eso Hegel puede vincular esta teoría con la religión: muestra cómo se ven las cosas desde el ojo de un sujeto global que atravesara la historia. Si el hombre interioriza este ojo global, entonces abandonará fácilmente las reivindicaciones de su propia subjetividad particular. La religión se deriva así de un compromiso con el espíritu del mundo como sujeto de todo el proceso histórico. Lo que la teoría realiza, en este terreno, no es sino un autoconocimiento de este espírtu del mundo. Este proceso sólo puede llevarse a cabo como conocimiento conceptual. Su contenido nos brinda una noticia de la necesidad y, por lo tanto, nos convence de lo que también es necesario en nuestro presente. El contenido de esa historia puede expresarse como una determinación conceptual pura, sin exterioridad alguna. La ciencia de lógica puede considerarse como una filosofía de la historia conceptualizada, reflejada en la estructura formal de sus movimientos conceptuales. Pero también puede llenarse de contenido y determinación en la filosofía de la historia y en la historia de la filosofía.

Todo el argumento de la filosofía de la historia de Hegel depende del supuesto ontológico de que el espíritu es lo que se hace, lo que es capaz de hacerse a sí mismo, construirse, formarse. De la misma manera, el supuesto de la *Ciencia de la lógica* reside en que el concepto es lo que se autodetermina

en su movimiento. El concepto de *Bildung* de la *Fenomenología* es asumido ahora por la filosofía de la historia que narra la formación del espíritu y su trabajo necesario en el tiempo. La lógica es esa interiorización de todo el proceso de trabajo en series conceptuales puras y, por tanto, permite la eliminación cualitativa de la historia, cuya estructura a priori establece. La lógica es como si hablara del pensamiento de Dios antes de la creación del mundo, antes de devenir tiempo e historia, el plan de su trabajo. Tendríamos así una filosofía de la historia, que mostraría la necesidad del proceso histórico, la "historia del mundo del pensamiento tal y como se ha manifestado [...]. La historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo" [LHF. I, 11]. *La ciencia de la lógica* expondría la estructura conceptual de esa manifestación del pensamiento a través de sus determinaciones.

Lo común en la historia, lo que permite hablar de tradición única o de trabajo único, es la existencia de ese único sujeto, el espíritu. Hegel define este espíritu por la separación de la naturaleza como ámbito inmediato de realidad. Tenemos una nada inicial del espíritu, una horfandad de la naturaleza y de sí mismo. Por eso es el reino del trabajo, de la formación, del hacerse, del construirse a sí mismo sin apelar a la naturaleza. Lo que parece evidente es que el espíritu, entendido como aquello que se autocrea en el proceso de la historia con la mediación de la voluntad y de la conciencia de su hacerse, tiene un componente ontológico mínimo: es una subjetividad separada de la naturaleza. No sigue a un impulso [*Triebe*] de una manera inmediata y sólo actúa por esa voluntad que se ejercita en la ordenación, selección y represión de esos impulsos. Y parece evidente que esa autocreación lleva consigo no sólo un proceso de formación de las capacidades subjetivas, sino también del mundo externo. Espiritual sería, por tanto, el trabajo sobre las capacidades subjetivas que ordenan impulsos –espíritu subjetivo– o el discurso sobre las intituciones sociales resultado de esa ordenación –espíritu objetivo. Ambas cosas van unidas. De ahí que los instintos se ordenen en producciones espirituales a partir de la soberanía del instinto de comunicar, del lenguaje como vehículo y trascendencia de todas las demás instituciones. Por eso, como vimos, Hegel se siente inclinado a equiparar espíritu y lenguaje.

Si el espíritu es lo que se hace a sí mismo, le negamos toda posibilidad de conocerse a priori. Sólo podemos aproximarnos a él tras lo que hace. Por eso, el espíritu impone una lógica reflexiva sobre lo que ha sido su trabajo en la historia. Esto es algo intocable. De esa reflexión debe surgir la idea de necesidad del proceso. Por ella se ve consagrado y bendito todo el pasado, puesto que ha

llevado a un presente único: que el espíritu, como actividad creadora, tenga plena conciencia de sí. Hegel mantiene que sólo ahora se encuentra libre y puede pensar en universalizar su dominio del mundo. En el fondo, el espíritu comprende que esa autoconciencia le es necesaria, le era necesaria desde siempre. Él entiende que una actuación es superior si se lleva a cabo con conciencia. Ahora mira hacia atrás y quiere descubrir el camino de necesidad que le ha llevado hasta aquí y entiende que también le fue necesario actuar inconscientemente durante un período. El momento de la autoconciencia aparece así como un fin necesario, y todo el proceso histórico como un medio que no se podía ahorrar, igualmente necesario. Cada uno de los trabajos del espíritu a lo largo de su historia son necesarios porque su fin efectivo, a donde ha conducido, la autoconciencia perfecta del espíritu, le es necesario. Decimos entonces que esta historia del trabajo es necesaria. No damos una bendición a cualquier trabajo formador del espíritu, sino a *este* trabajo que realiza de acuerdo con su teleología inmanente hasta llegar a ser autoconscienciente. Con esto estamos introduciendo la argumentación teleológica en el ámbito de nuestra comprensión de la historia del espíritu.

El argumento de Hegel es muy claro: al espíritu le es necesaria su autoconciencia. Por eso, una vez lograda, encuentra necesidad en el camino que lleva a ella. Hegel parte de la idea –en sí infundada– de que las condiciones para que exista la autoconciencia tienen que ser a su vez necesarias, deben residir en la estructura teleológica del espíritu. Por eso debe reconstruir una historia de necesidad a sus espaldas. Pero la idea es que, al reconocer esa necesidad, se entienda como necesario el sacrifico presente de la propia particularidad ante el espíritu. La meta es dotar al hombre en el presente de una autoconciencia precisa de su posición dentro de una cadena de trabajos del espíritu, que todavía siguen abiertos y que ya reclamaron sacrificios sin fin.

La filosofía de la historia tiene que apelar únicamente a sucesos históricos y sus juegos. Ella tiene que producir enunciados del tipo: "El fenómeno X fue necesario para Y", donde Y es la autoconciencia del espíritu como unidad del trabajo de la especie humana en su historia. ¿Cuáles son los sucesos históricos que hacen posible esta autoconciencia? Ésa es la pregunta clave de la historia de la razón. La autoconciencia es el fin al que aboca con necesidad una serie de sucesos anteriores dominados por ciertos rasgos universales. Desde esta perspectiva, parece que no sería relevante ni necesario para la explicación de la autoconciencia la Edad Media, el Cristianismo o el Islam como sucesos particulares, sino en la medida en que su juego histórico hace comprender a los hombres la existencia de una única historia unitaria.

Todo esto implica que el espíritu sea sustancia teleológicamente ordenada. Pero esa teología es muy peculiar. Produce objetivaciones y produce reflexiones. Esa dualidad le es permanente. El resultado es la insatisfacción. Ahora la contradicción, la corrupción, la *Entzweiung* o *Trennung* que permite la reflexión es necesaria también como momento en el despliegue del espíritu, como predeterminación, como choque con cada uno de los límites de sus fases hacia la autoconciencia. Desde ahí surge el juego de las diferentes apelaciones al espíritu. Existen ordenaciones instintivas que producen objetivaciones y existen reflexiones que muestran la insatisfacción del espíritu con esa objetivación. El espíritu del mundo unifica conceptualmente estas producciones y reflexiones y muestra su orden necesario de sentido. Sólo porque existe una objetivación es posible una reflexión. Sólo porque existen ambas cosas, tiene sentido lo que otro momento emprende. La historia es ahora la sucesión de momentos hasta llegar al verdadero autoconocimiento de la unidad de la tierra y de la historia. De la misma manera, la historia de la filosofía es la sucesión de reflexiones en que los pueblos se recogen en sus momentos históricos, esperando el filósofo universal que resuma la acción de todo el pasado y la eleve a filosofía universal para un presente universal.

Pero no debemos olvidar que todo este discurso debía fortalecer y completar lo que se proponía la religión. Ahora, desde la filosofía de la historia, estamos en condiciones de descubrir en el tiempo una finalidad. Este relato justifica lo que aparentemente es un mal en la historia como algo necesario para el bien de la autoconciencia. Pero, como toda teodicea, tiene efectos sobre el presente, y nos enseña a mirar lo que juzgamos males como sacrificos necesarios, compensados por la autoconciencia de que, de esta forma, alcanzamos en tanto espíritu. La última consecuencia es que toda la historia, como aquello que ha sido necesario para la autoconciencia, queda incluida en esa misma autoconciencia: la historia pasada es el presente [FH. 149], de la misma manera que la historia de la filosofía pasada es la filosofía presente. Desde el discurso que pretende exponer los caminos de la autoconciencia, como teleología absoluta del espíritu en la historia, no conocemos más sino de otra forma, con la conciencia de necesidad, fuente última de la creencia. Sin embargo, acabamos actuando de otra manera: sintiéndonos legitimados en nuestras pretensiones de ser clarividentes, entregándonos a la sensación de estar en la verdad en aquellas actuaciones que son necesarias desde los procesos históricos identificados. Así nos sentimos acogidos por la historia como antes nos sentíamos protegidos por la divinidad.

Si resumimos todo lo dicho, comprendemos que el paso decisivo para comprender la estructura especulativa del hegelianismo, consiste en aceptar su expresión en términos de aristotelismo. Ahora debemos comprender por qué Hegel tuvo que referirse a Aristóteles para conformar su filosofía. Pues, en efecto, si quería romper con el spinosismo y mantener un pensamiento especulativo, tenía que encontrar una forma de absoluto que en sí mismo necesite mostrarse en lo finito y dar entrada a la historia. Este infinito no podía ser la acción originaria de Fichte, imposible de limitar, sino el en sí del espíritu como potencia absoluta. Un absoluto ya objetivado y finito se encuentra en una contradicción interna: debe desplegarse y se siente insatisfecho por todo despliegue. Parece evidente que la categoría que permite un pensamiento especulativo de la historia es la misma que permite el inicio de *La Ciencia de la Lógica*. En ambos casos se trata de un ser que es pura potencialidad, pura nada, pero que justo por eso impulsa una determinación inmanente de sí, siempre insatisfecha y siempre anhelante de una actualización completa. Ésta se consigue en la contemplación de la serie completa de su actividad como síntesis de finitud e infinitud, de satisfacción y desgarro. De ahí que sólo la traducción al aristotelismo del pensamiento especulativo permite la cristalización de un discurso lógico coherente. De hecho éste era el único pensamiento radicalmente crítico de la filosofía de Spinoza, en la que habían anclado los idealistas. Tan crítico como un teleologismo objetivo puede ser contrario a la primacía de lo infinito de una *natura naturans* que se expone y se agota en su efecto infinito.

3.2.9. *Espíritu en sí y para sí*

En todo este esquema, lo primario era la dimensión potencial de espíritu que alberga la naturaleza. Hegel, al partir de la carencia absoluta de determinaciones, parece incapaz de mostrar el inicio de una actividad. Pero el espíritu no sería autohacerse si ya contara con determinaciones operativas. Hegel, ya desde la *Fenomenología* ha escapado a este dilema apelando al espíritu en sí [Ph. 226, 337]. Veamos pues cómo desarrolla Hegel esta determinación del espíritu como *an sich* en las introducciones a las *Lecciones de historia de la filosofía* y a la *Filosofía de la historia*.

En el primer escrito, ampliamente dominado por el aristotelismo, Hegel apunta a una conceptualización del espíritu como potencia, dínamis, capacidad, posibilidad [HF. 26]. Mas, ¿qué es esto? ¿Posibilidad abstracta, universal? Si el espíritu es lo absoluto real, parece que sí. Pero posibilidad universal es

algo absolutamente indeterminado. ¿Cómo esa potencia se concentra y se hace finita como posibilidad de algo? El problema especulativo del yo absoluto fichteano reaparece aquí con fuerza. La única posibilidad especulativa consiste en hacer de ese algo absoluto algo también determinado, sólo que determinado en tanto posibilidad. El *an sich* caracterizado como posibilidad determinada es pensado como instinto, inclinación, que gobierna el despliegue de esas posibilidades sin activarlas. Justo lo que hace determinada esa posibilidad es que, sea cual sea, al pasar al acto, siempre se dejará llevar por una inclinación. Con el instinto, lo en sí gobierna todo el proceso. La sustancia en sí con contenido impulsivo gobierna el paso al acto, a la realidad, a la *energeia* [HF. 26]. Pero en tanto instinto del espíritu en sí debe albergar una posibilidad indeterminada, pues nadie puede decidir qué inclinación pasará al acto. La paradoja y la contradicción se da al inicio. El espíritu es una inclinación determinada pero indeterminada a la vez en su tránsito al acto.

¿De qué está hablando Hegel? Él nos propone una oscura expresión: el impulso viene caracterizado como una tendencia a desarrollarse, movida por la viviente contradicción que significa el hecho de ser sólo en sí y no deber serlo. El instinto es una forma "avant la lêtre" de deber ser [HF. 27] o de empezar a superar algo que no debe ser. El espíritu como en sí no debe ser algo meramente en sí, y ésa es su contradicción. Por eso es indeterminado y determinado. Trata de superar lo que sea en sí en tanto en sí, pero no de superar algo concreto en este en sí.

Todo esto es más bien biologicista. Hegel no lo niega. Antes bien, afirma que este proceso es común en la biología. El ejemplo de Hegel es el siguiente: una planta es como el en sí del espíritu. Posee una potencia, una posibilidad. Pero no de ser cualquier cosa, sino de ser algo concreto; a saber: fruto. Ese instinto, en tanto que conduce a algo concreto en acto, debe poseer determinación, regirse por un deber ser que lo gobierna efectivamente. El ejemplo se desarrolla más, y lo veremos después, al tratar el problema del para sí del espíritu. Justo porque en este proceso se realiza lo que debe ser, podemos hablar de libertad. Ahora, sin embargo, libertad significa realización desde sí mismo de la posibilidad determinada como deber ser. Se asemeja a la noción de expansión natural. Naturaleza, deber ser y libertad son, como es típico en Hegel, ecuaciones. Desde esta perspectiva, Spinoza también acaba apareciendo detrás de las esquinas [HF. 28]; pero el Spinoza de Goethe, a quien de hecho cita Hegel en este contexto de expresiones biologicistas sobre el espíritu (sobre todo, el escrito *Sobre la Morfología*, de 1817, en el que se analiza la evolución y el desarrollo de las especies en términos de materia y forma).

El en sí del espíritu es un instinto determinado-indeterminado. Esto es casi todo lo que sabemos a fin de cuentas. Las *Lecciones sobre filosofía de la historia* dedican muchas más páginas a este asunto. Lo fundamental es que el espíritu es algo vivo, activo. Pero el texto no establece una clara distinción entre espíritu en sí y para sí, siendo difícil utilizarlo para el problema que nos ocupa. Tampoco la contraposición del espíritu con la materia nos ofrece grandes novedades; lo que se deriva de ella es que el espíritu produce todas sus determinaciones por la libertad [FH. 62]. Metáforas, sin embargo, tenemos más: el espíritu tiene su centro en sí, posee la libertad, ahora entendida como mera espontaneidad y autonomía.

Sin embargo, ahora se nos dice, de una manera más clara, en qué consiste el instinto del espíritu, el en sí: "Cuando el espíritu tiende a su centro, tiene que perfeccionar su libertad y esta tendencia le es esencial" [FH. 62]. Si esto significa que el espíritu tiende por inclinación a potenciar su autonomía y su independencia, entonces Hegel está expresando una vieja verdad spinosista: que el *conatus* tiende a conservarse en el ser y a multiplicarse. Pero también nos dice la vieja tesis fichteana: que el yo se esfuerza por perfeccionarse en la superación de los obstáculos. El instinto que rige todo el proceso es el de la propia libertad como autonomía. ¿Quién puede negar el contenido fichteano de este paso?: "La actividad es su esencia (del espíritu), es su propio producto y así es su comienzo y su término. La libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza con anular su libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu" [FH. 63].

Hacerse objeto y saber de sí: el instinto indeterminado del espíritu es saber de sí. Para eso produce algo finito. Decisivo en este punto es que lo indeterminado de la inclinación en sí del espíritu es su insatisfacción genérica con el hecho de ser en sí, inconsciente, desconocido. Produce lo que produce, cualquier cosa, porque por encima de esa producción concreta está su afán genérico de conocerse. La acción de producir es concreta y depende de una negación concreta de lo externo a sí, de la naturaleza. A este pensamiento le es inherente una determinación, pues no cabe pensar la reacción sin un estado concreto que bloquea una dirección natural de actividad. Siempre hay un instinto concreto dominado y activado por el instinto genérico de autoconocerse y ser libre. Este contenido concreto sucede con el instinto y es dado al sentimiento. El instinto genérico de autoconocerse es determinado por el sentimiento específico de la insatisfacción. El en sí como instinto debe, ante todo, sentirse. Es, por tanto, una estructura de sensibilidad: "Lo primero que

el espíritu sabe de sí en su forma de individuo humano es que se siente" [FH. 63], que se despliega sobre un haz de impulsos hacia los objetos que restablecen la independencia y la autonomía, que permiten su autoconocimiento. La estructura de la sensibilidad, como en Fichte el cuerpo, no es sino la objetivación del espíritu. Así, el espíritu en sí es algo muy prosaico: sensibilidad.

Los conceptos que caracterizan al espíritu como para sí son previsibles: realidad, acto, *energeia* [HF. 26]. El espíritu no realiza cuantas determinaciones le son posibles, sino sólo una: lo que es en sí –sea lo que sea– tiene que convertirse en objeto de la conciencia, ser para sí. El instinto del espíritu, la contradicción en que vive, la insatisfacción que siente en su seno, es que estando ahí como sensibilidad es inconsciente de sí y debe dejar de serlo. Su deber ser es el autoconocimento de lo que ya es en sí. Pero repárese en la inflexión que ha sufrido la expresión "en sí". Habíamos partido de la afirmación de que el en sí del espíritu es un instinto o una tendencia a la libertad. Ahora decimos que esa tendencia o instinto a la libertad se reduce a conocerse. Lo en sí en el espíritu es instinto hacia la libertad. Por tanto, el espíritu para sí es consciencia del instinto hacia la libertad. Ahora bien, esa consciencia ya no es en sí misma un *instinto*, sino el *concepto* de libertad. La cuestión fundamental es que este en sí es algo sin contenido, algo que no posee más que una mera forma de conducta, la que potencia la autonomía y la independencia. La conciencia de eso no produce nada más, "sino que solamente se duplica. No hay contenido nuevo, pero sí otra forma de ser" [HF. 26]. La conciencia de la sensibilidad, del cuerpo entendido como "Leib", de la potencia de la libertad, no determina contenido alguno de esa misma conciencia, a no ser que sea el propio contenido de ese cuerpo. Así lo entendió de hecho el Fichte de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Hegel, además, continuó el razonamiento fichteano: esa conciencia tendría como contenido aquello que resulta necesario para la propia posibilidad de la libertad.

Pero hay algo más. Como habrá visto el lector, todo esto tiene sentido si el instinto de la libertad es también instinto de autoconocimiento: "Así todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre a que no lo sepa. Pues si no lo sabe es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que ésta no es justa" [FH. 63]. Por tanto, un instinto no puede otorgarnos ningún otro contenido del espíritu que no sea el contenido del cuerpo. Por eso, cuando Hegel pone la autoconciencia como la meta de esa estructura teleológica del espíritu, mantiene lo siguiente: "El conocer y el aprender, la ciencia e incluso la acción, no persiguen en su conjunto otra cosa que extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndolo de este modo en algo objetivo" [HF. 27].

Desde citas como ésta parece que el en sí del espíritu es una realidad inconsciente plena de contenido potencial. La potencia dominante en él es, sin embargo, conocer esa misma potencia. Esto queda claro si continuamos el ejemplo del fruto y la planta. Cuando la planta produce un fruto, se ha reproducido a sí misma. Ha duplicado su propio contenido. El fruto en nuestro caso es la autoconciencia del espíritu. El para sí es lo mismo que el en sí, su copia. Sólo que en la naturaleza viva esta dualidad de formas de ser se da en dos seres diferentes, el padre y el hijo. Esto también sucede con el espíritu, sólo que en su caso, como en Dios, es Padre e Hijo a la vez: su acción objetiva lo que es en sí. Desde el momento en que es autoconsciente, objetiva y duplica lo que es él mismo, sólo que en sus productos. "La evolución del espíritu consiste en que en él el salir y el desdoblarse son al mismo tiempo un volver a sí" [HF. 28].

En el fondo, la noción de instinto permite todo esto. Su estructura teleológica impone la realización, el producto. Pero cuál sea la inclinación concreta que se active depende de la situación. De ahí que el conocimiento del espíritu que se obtiene desde esta acción jamás satisface, porque se sabe dependiente de la exterioridad. Para que el autoconocimiento satisfaga, se tiene que hacer desde la libertad. Mas, para eso, se tiene que conocer la naturaleza y reducir su capacidad de coacción. El instinto hacia la libertad es también el instinto hacia un autoconocimiento esencial, no dependiente de la exterioridad. Expresiones como la siguiente parecen aceptar todo esto: "Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra, la vida de Dios y todo cuanto sucede en el tiempo, tiende hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo" [HF. 28]. Pero entonces la única manera de conjuntar ambas expresiones es ésta: el instinto de libertad es el de exteriorizarse del propio cuerpo, saber de qué es capaz, conocerse en lo que puede hacer porque en sí mismo no es contenido concreto, no es determinación concreta, sino simplemente tendencia. Esta exteriorización es al mismo tiempo hacia la libertad y hacia el conocimiento, porque en el fondo sólo en el hacer libre se podrá conocer aquello que es su poder, y sólo exteriorizando su poder se conocerá. Que la libertad tiende a exteriorizarse es lo mismo que decir que la libertad tiende a conocerse a sí misma en lo que produce. En sí misma, como libertad en sí, es mera potencia. Esta libertad sería el cuerpo vacío de toda concreción. Mas, como en Fichte, sería al mismo tiempo centro de posibilidades de toda acción y de todo trabajo. La diferencia entre Fichte y Hegel parte de una clave: Hegel ha pensado con claridad un espíritu que atraviesa la historia entera y que aspira a ser sujeto de ella. Fichte, por su parte, no ha pasado del concepto de un gobierno divino del mundo que asegura la misma conciencia del deber y la experiencia repetida del bien. La noción

de historia de Hegel tiene sentido en esta contraposición: ella reúne el conjunto de exteriorizaciones de la libertad –del cuerpo y de la naturaleza– en la búsqueda de su autoconciencia. La historia es el único camino para que la mera posibilidad de la libertad se concrete y demuestre de qué es capaz y cuál es su poder, en lo que realmente es y ha sido su hacer. Y la mediación entre en sí y para sí, entre tendencia libre y su autoconocimiento y libertad plena, es la acción histórica, que no debería ser sino exteriorizaciones del trabajo infinito del cuerpo.

¿Podemos decir que la historia es el proceso de conciencia de la sensibilidad como estructura en sí de la libertad, en su camino hacia la liberación y autoconocimiento? Los textos de la *Filosofía de la Historia* avalan esta posibilidad: "Pues en el impulso no hay autoconciencia. [...] Lo que el hombre es realmente tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural" [FH. 63]. El cuerpo como libertad potencial quedaría idealizado –llegaría a ser sujeto– una vez que llegara a la autoconciencia plena de su libertad: éste sería el contenido de nuestros conceptos. Esa historia del espíritu, camino de su autoconocimiento, sería la objetivación de la estructura de la sensibilidad mediante el trabajo, la transformación del propio cuerpo con su órganos de sensibilidad y de sentimiento en sujeto y esto mediante la introducción en la comunidad a través de la educación, etc. Todos estos trabajos serían calificados como espirituales en la medida en que nos pongan en camino de la libertad y de la autoconciencia perfecta, al conocimiento más preciso de su poder. El camino del despliegue de los impulsos naturales sería el único que conduciría a la objetivación de la libertad como lo en sí del espíritu. Si somos conscientes de todo esto, nos daremos cuenta de que, al reclamar nuestra particularidad cerrada y aislada, estamos pidiendo una ilusión y una soledad absurdas. Conocer todo este pasado que nos ha hecho hombres libres nos predispone para comprender que la libertad es siempre una forma superior, objetiva y espiritual de vivir que implica sacrificios.

Ahora estamos ante un momento crucial, porque lo que parecía una duplicación ideal de lo en sí implica también la aceptación de la muerte del particular, la represión del impulso hacia la soledad. Lo auténticamente espiritual es la represión del impulso a vivir en lo en sí, en lo confuso de la naturaleza, determinado por ella, en una satisfacción inconsciente permitida por la regresión que Freud después llamará narcisismo. La represión es la manifestación trascendental del para sí, porque permite la autonconciencia del objeto del impulso y, por tanto, el reconocimiento de la acción objetivada. "Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y la satisfacción. Ambas cosa están

unidas en el animal" [FH. 63]. El animal es desde luego lo en sí del hombre. Pero no quiere esto decir que la represión sea definitiva, total, pretendiendo dejar al descubierto otra cosa, otra especie de en sí ya puramente espiritual. Lo espiritual en sí es lo reprimido de forma discriminada. Esa represión selectiva es un deber que también reside en la tendencia a la libertad y a la autoconciencia. Esto es justo lo que diferencia la sensibilidad del animal de la sensibilidad del hombre: la última está espiritualizada, es el en sí del espíritu, pero también el espíritu en sí, porque incluye ya la insatisfacción con su mero ser sensibilidad y el deber ser de ejercer la represión. En efecto, en la represión, el espíritu tiene conciencia de la libertad y de la autonomía porque no ve ningún impulso como necesario, puesto que puede reprimirlos todos como medio de la autoconciencia. Por eso, mediante la represión se ve cumplido el instinto de la libertad; de hecho lo realiza de manera inconsciente para llegar a conocerse. Pero este conocerse no es sino la idealización de lo real: "Pudiendo reprimir o dejar correr los impulsos, obra el hombre según fines y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo. [...] Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en que sabe lo que le determina. El animal no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. [...] No puede intercalar nada entre su impulso y la satisfacción de éste; no tiene voluntad, no puede llevar a cabo la inhibición. [...] Pero el hombre no es independiente porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad" [FH. 64].

Lo que esto implica es que el hombre, como espíritu, no puede considerarse unilateralmente en su en sí, vale decir, en su naturaleza, en sus impulsos. Espíritu es lo en sí-para sí. Y por tanto, nada inmediato. Hegel entonces desplaza la tradicional oposición entre naturaleza y espíritu hacia dos momentos internos a la dinámica de la constitución del espíritu: el de la inmediatez y el de la mediación. Ser espíritu es ser naturaleza reflejada, consciente, y por eso también reprimida desde la finalidad y la voluntad de conocerse. Esta represión es un trascendental radical de todo autoconocimiento y no puede suponerse inexistente en ningún discurso. Impulso y represión, inseparablemente, constituyen una única realidad: la espiritual. Con ello, también el espíritu es la unidad indisoluble de la naturaleza y su contrario, de la inmediatez y la mediatez. Son momentos de una y la misma realidad. "El hombre como espíritu no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Ese movimiento de mediación es un rango esencial del espíritu. Su

actividad consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, volver sobre sí mismo. Es por tanto el hombre aquello que él se hace mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu es sólo como su resultado" [FH. 64].

3.2.10. Espíritu del pueblo

En todo este argumento, hemos hablado de naturaleza y cuerpo como aquello que el espíritu debe trascender en el autoconocimiento y, así, convertirlo en sujeto. Pero la naturaleza en Hegel es, como en Aristóteles, polisémica. El cuerpo no sólo es el cuerpo humano, sino el cuerpo de la tierra y el de los grupos de hombres que crecen sobre ella. El pueblo también tiene una naturaleza y debe elevarse a sujeto activo autoconsciente, a esa forma que es el Estado. Hegel da el paso más allá del espíritu como individuo humano cuando dice: "Pasemos ahora a considerar el espíritu más detenidamente en su forma, no como individuo humano" [FH. 65]. Hegel reconoce, desde luego, que el espíritu es esencialmente individuo. Por tanto, lo que se sigue de aquí es que habrá que elevar la forma del espíritu del pueblo a individuo. Frente al individuo particular, el pueblo es aquella individualización histórica que objetiva y ordena todo tipo de instintos naturales en sus instituciones y trabajos. En la medida en que ofrece una forma de autoconocimiento a todas las disposiciones instintivas, Hegel dice que el espíritu de un pueblo es un individuo universal.

El espíritu del pueblo es la forma concreta en que el hombre llega a ser consciente de las potencialidades de la naturaleza superior a su propio cuerpo; o, si se quiere, la forma concreta de formación de la subjetividad humana, como individualización de ese proceso de despliegue y represión de su libertad. En sí, el espíritu del pueblo encierra un estado concreto de relación recíproca entre reflexión y acción sobre y desde la naturaleza. Por eso, en esta representación del espíritu del pueblo, resulta central dar juego a la naturaleza externa como entorno en el que se realiza y moldea la sensibilidad natural del hombre. En relación con la objetividad de ese entorno natural, determinante del trabajo de la sensibilidad, surge la objetividad del contenido propio del espíritu de un pueblo: "Los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. [...] Los pueblos son los conceptos que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu" [FH. 65].

Ya hemos visto que no hay posibilidad de separar, como realidades autónomas, el en sí y el para sí del espíritu. Por tanto, espíritu es la acción y la represión, la exteriorización y el repliegue, lo que el espíritu ha creado en el primer momento y lo que obtiene como reflexión sobre esto que ha creado. Por eso hay que decir que en la historia se realiza la representación del espíritu. El para sí, el concepto a que llega un pueblo, existe porque ese pueblo ha desplegado la naturaleza humana mediante una acción concreta. El espíritu del pueblo es la elaboración institucional de la naturaleza concreta de un pueblo y su reflejo en una representación. No debemos, por tanto, olvidar la praxis que sostiene la representación. En lo reflejado como espíritu del pueblo sólo se refleja lo actuado. Esa objetivación no es monopolio de la filosofía, sino al contrario, se encarna en las instituciones de ese pueblo. En tanto tales instituciones, no son posibles sin la síntesis de naturaleza y de reflexión y, en relación con la vida del pueblo, son las instancias absolutas. Sólo para la filosofía, que busca la necesidad de una historia común y única, estas instancias son relativas a la marcha del espíritu del mundo.

Es sumamente importante darnos cuenta de que el soporte del espíritu del pueblo no es otro que el de los individuos. Una vez más, el motor es el instinto de autoconocimiento. La cuestión es que mediante este proceso nunca se revelará la naturaleza del espíritu en su en sí infinito de potencialidades, todas las cuales pugnan por conocerse. Por tanto, cuando unos hombres han estabilizado instituciones familiares, morales, económicas, han cosificado la parte de espíritu en sí con la que se relacionan y han reprimido un contenido ingente de espíritu. Entonces puede ser que el mismo mandato de autoconocimiento requiera el incumplimiento de la moralidad, la rebelión contra la moral chata de los individuos y la aparición del individuo inmoral, del individuo heroico. Lo que Hegel dice entonces es que ese indidivuo trasgresor surge para que se produzca un avance de la autoconciencia y, por eso, es providencial e idóneo para la meta del espíritu. Se comprende aquí la diferencia: el valor fundamental no es el dominio racional de la naturaleza pasional del hombre, de la voluntad como pasión, esto es, la praxis racional, sino el conocimiento de lo que esa naturaleza abisal alberga en sí. El héroe es el único que se atreve a sacar todo lo que su naturaleza alberga, el que no se asusta delante de ese fondo insondable para los demás, reprimido y oculto para todos, pero que él conoce en su verdad. Por él se experimenta la naturaleza humana a sí misma y deviene para sí de su en sí real.

Desde aquí puede verse el espíritu fáustico de Hegel: el héroe quiere agotar el fondo de su ser. Sabe que eso significará una condena para muchos y, en

cierto modo, también para él. La naturaleza como verdad superior sigue pesando en el fondo de esta concepción idealista hegeliana. De ahí la necesidad de individuos heroicos –que eliminen los caminos habituales que la naturaleza tiene de manifestarse en una comunidad– para la autoconciencia de un pueblo. La represión en que se basa la vida social no sólo es fuente de conocimiento, sino de desconocimiento por cuanto limita la exteriorización del en sí. Por eso crea por sí misma su propio monstruo: el héroe que rompe todo lo que la educación ha conseguido mediante la represión y así deja brillar la naturaleza libre para que el autoconocimiento avance. *Placet experiri:* experimentar para conocer, ése es el espíritu fáustico.

En efecto, si por los hombres fuera, éstos quedarían anclados en su moralidad concreta, en la eticidad propia del espíritu del pueblo constituido. Entonces la historia no avanzaría. Con ello vemos la estructura del espíritu y de sus mecanismos educativos: requiere la represión formadora tanto como requiere la individualidad heroica que supere esta represión y abra nuevos caminos a la autoconsciencia. Entonces parece clara la tesis: el triunfo de la *Bildung*, de una auténtica represión, hace que entre en crisis un espíritu de un pueblo –porque ya ha agotado el conocimiento permitido e institucionalizado de lo que es su naturaleza–. Con ello toda socialización, toda eticidad, toda objetividad conquistada con la educación se muestran fracasadas. Es represión unilateral, socialización imperfecta, frente a las posibilidades de expansión y de represión que alberga la potencia infinita de la naturaleza. La negatividad y la insatisfacción de la infinitud del en sí del espíritu, que no se reconoce en nada logrado: esto es lo que crea el desequilibrio y la crisis. La conducta heroica entonces es tan dual como Schiller la describe: tiene que reaccionar contra el estado de inmoralidad reinante, pero al mismo tiempo ha integrado en sí ese grado de inmoralidad y es su efecto. Lo que él acaba produciendo es otra eticidad y otra objetivación del espíritu, que se impone entre todos.

Tenemos así que los héroes carismáticos dotan a la historia con la estructura de la teodicea. Ellos establecen sus justificaciones y diferencian entre individuos que juzgan desde la particularidad e individuos que, siendo el brazo de Dios, la cólera de Dios, realizan de hecho sus designios [FH. 142]. Ellos son los "que no han querido ni realizado una mera figuración de opinión, sino lo justo y necesario, y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior" [FH. 92]. No es que se reconozcan como momentos en la idea universal, sino que la encarnan, la conocen, hacen de ella su fin. Lo universal no es inventado por ellos, sino honrado por ellos. "Tienen el derecho de su parte porque son clarividentes, saben lo que es la verdad de

su mundo" [FH. 92]. "Lo que hacen es lo justo." "El derecho absoluto está de su parte. Pero es un derecho de una naturaleza enteramente peculiar" [FH. 92]. Es lo de menos que estos héroes, que encarnan el derecho del espíritu de un pueblo, violen todos los derechos del espíritu particular. Desde el punto de vista de la moralidad no están autorizados a ello. Pero esta legitimidad particular no puede dominar en la historia de una manera absoluta. Hegel defiende que, a pesar de todo, se trata en ambos casos de espíritu y que en los dos se encarna la razón. "Eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto, sustraído al estruendo de la Historia Universal. [...] Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu del mundo está por encima de todas las legitimidades particulares. Comparte esto, pero sólo condicionadamente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del contenido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo" [FH. 100].

Condicionalmente, por tanto, el espíritu puede sentirse legitimado a imponer sus derechos sobre la moralidad miope que hace del hombre individual un fin último. Cuando esto suceda, la filosofía entra en su función como consolación. De aquí a la filosofía como propaganda hay sólo un paso: "La filosofía no es un consuelo; es algo que purifica lo real, que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino" [FH. 78]. De esta manera la filosofía de la historia muestra, a través de los héroes, las irrupciones de lo divino en el tiempo. Al enseñarnos a reconocerlo, la filosofía de la historia nos permite también identificar en nuestro presente lo divino. Así nos eleva sobre la miopía de la particularidad y nos dispone a una integración perfecta en un presente que no se siente abandonado por Dios.

El héroe que pone en crisis el espíritu de un pueblo es el fundador y revelador de otro. Esos héroes obran con la certeza de su propia naturaleza, intacta y sin represiones. Anclados en su pasión, se saben cercanos a energías divinas. Lo decisivo es que los demás los siguen con la fuerza que da el reconocerlos como hombres divinos, dotados de potencias carismáticas. En el fondo, ésa es la comprensión de la necesidad que se requiere para que los ciudadanos se sacrifiquen por su Estado. En el fondo saben que nada pueden oponer a la fuerza irresistible del legislador y fundador, porque éste, luchando contra un pueblo en decadencia, les reveló su verdadera naturaleza como pueblo y como individuos que forman parte de él. De ahí brota la eticidad por la que cada uno se atiene en el Estado a su deber [FH. 104]. Entonces se supera el dolor del sacrificio y se ve

como necesario. Pero lo que distingue el espíritu del héroe del espíritu del pueblo es sólo la universalización de su combate particular. El héroe impone su personalidad al pueblo entero, enseña a los hombres otros instintos que tenía reprimidos, olvidados, inconscientes. Desde ese momento, el valor de los individuos reside en que encarnen ese conocimiento, y esto significa que vivifiquen las instituciones que sobre el héroe se han fundado. Desde este momento se legisla sobre lo bueno y lo malo concretos para este pueblo. La universalización no es sino la aspiración a proponer ese espíritu popular como dominador.

Los enunciados de Hegel a este respecto no dejan lugar a dudas: "En la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio para dar validez a la moralidad. Lo universal en las cosas particulares es el bien particular, lo que existe como moral. Su producción es una conservación, por cuanto que conservar es siempre producir. [...] Esta conservación, la moral, el derecho vigente, es algo determinado; no es el bien general, lo abstracto. Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo. El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de ese espíritu, pertenezcan a una clase en los negocios del conjunto" [FH. 39].

Por tanto, el héroe explica que la *Bildung*, sustancialmente la misma en toda la historia, aún no se haya clausurado. Por eso Hegel insiste en la cláusula de que todo lo que dice en el texto anterior vale para las circunstancias normales de la vida, no para la vida del héroe. Las tendencias aristocráticas, que desde su germen se albergan en el idealismo alemán, adquieren ahora su peor sesgo: la vida cotidiana de los ciudadanos es perfecta en sus límites. La historia se juega en otras almas. Ésas son las que pueden hacer que el Estado surja o se hunda.

3.2.11. *Carisma y astucia de la razón*

De todo lo dicho se sigue algo importante: la diferencia en la noción de astucia de la razón en Hegel y en Kant. Estructuralmente la noción es la misma en los dos autores: la conducta egoísta e interesada acaba produciendo el mismo efecto que si fuera conducta moral; a saber: una universalización de sí misma. Pero como universalización es sinónimo de racionalización, también significa un avance en este último aspecto. El interés del particular heroi-

co es así inseparable de lo universal. Con ello todo el proceso es algo inmanente que no requiere apelar a ninguna providencia externa. En sí mismo es un proceso providente.

Pero, para Hegel, la astucia de la razón se encarna en los héroes. Sólo ellos contienen como pasión, como instinto, como naturaleza, lo que constituye la razón, el universal que les impulsa a realizar su pasión [FH. 86]. En Kant, por el contrario, todo individuo es ejecutor de la *List der Vernunft*, porque en el fondo ésta se despliega mucho más mediante agrupaciones sociales que mediante individuos históricos.

Por lo demás, la astucia de la razón se concentra para Kant en el ámbito de la sociedad. Para Hegel se concentra en la construcción de un Estado, ya que éste es el órgano de la racionalización y de la universalización. La astucia de la razón asiste a los grandes constructores de Estados. Así, mientras que en Kant el momento de la lucha de intereses es algo consustancial al Estado; en Hegel, ese momento significa la ruina del Estado, la época de la decadencia. La sociedad civil en Kant es formadora; en Hegel es integrada en el Estado y pierde su autonomía cuando el Estado funciona bien, y es destructora cuando emerge con toda su carga de pasiones. Se puede decir que también aquí la astucia de la razón tiene su momento, pero sólo para que así surja el individuo heroico histórico:

> Aquí es donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes reconocidos y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran mediada provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen históricas. Encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado. Este contenido universal es un momento de la idea productora, un momento de la verdad que tiende y aspira a sí misma. Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin. Son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarles héroes [FH. 91].

La tercera diferencia es lo que encarna realmente la astucia de la razón. Porque en Kant encarna el momento de la universalización de conducta, que se produce inconscientemente detrás de una conducta interesada. Pero la universalización no tiene un campo de juego especial: se produce en todos los ámbitos de actividad. La conducta económica interesada produce universali-

zaciones, tanto como la política y la moral, como en la observación de la naturaleza, en la economía, etc. Sin embargo, en Hegel, lo que encarna la astucia de la razón es otra cosa: es la voluntad abstracta que se hace pasión [FH. 89]. Esto significa que, para que exista la astucia de la razón, debe existir una pasión fáustica, sin límites, absoluta. Pero además, como esa racionalización o universalización que produce se concentra esencialmente en la vida del Estado, la pasión que arrastra al héroe es la de crear un Estado sin límites, un Imperio. Los héroes sirven a la razón porque universalizan su conducta construyendo imperios. Un Estado verdadero es, por tanto, la forma concreta de universalización que ha alcanzado la conducta natural del hombre tal y como ha sido moldeada universalmente por un héroe. En cada Estado se conoce entonces la naturaleza del hombre a cierto nivel. Esto es lo que constituye el espíritu del pueblo.

Aquí ha llegado la naturaleza del hombre en sus obras, en sus objetivaciones, en su autoconocimiento. No es algo ideal, no es algo mental: es un Estado que define deberes de clase, funciones dentro del organismo. Y en este sentido, el espíritu del pueblo es un apriori para el individuo moral particular [FH. 65]. El Estado es la sustancia del individuo particular y éste no puede escapar a este trascendental ontológico y no meramente gnoseológico [FH. 66]. En las páginas 67 y 69 de la *Filosofía de la historia* se nos dice que un pueblo es algo en sí porque posee una naturaleza propia, un impulso que debe conocer elevándolo a universal y a imperio, captándose así como pensamiento. Pero de la misma manera que la naturaleza como en sí no es sino un impulso a desarrollarse libremente, la naturaleza de un pueblo es también vacía, un impulso a desarrollarse libremente. En correspondencia al espíritu subjetivo, el pueblo también se desarrolla en dependencia de la situación anterior, de coacción y represión, desde la que su acto tiene sentido y su héroe puede brillar. Cuando un héroe reconoce una gran pasión en él, entonces la naturaleza de un pueblo se descubre como naturaleza concreta. Entonces comienza su autohacerse como pueblo, pues de otra manera no movilizaría la energía suficiente para realizar su tarea universal. La cuestión es cómo el héroe descubre su pasión como naturaleza. Y la única respuesta es: porque la objetivación de otro pueblo le presiona de forma intolerable, porque la naturaleza concreta de los pueblos siempre es ya histórica y polémica.

El en sí del pueblo tiene un contenido no solamente impulsivo, sino impulsivo concreto frente al otro imperio dominante. No sólo aspira a un conocimiento en la realización del imperio (pues sólo el imperio hace de sí algo universal, la auténtica forma de conocer), sino a hacerlo de cierta manera que tiene

significado en relación con los imperios anteriores (persas, griegos, romanos, franceses, alemanes, han aspirado al imperio de diferentes formas). Parece entonces que en esta manera concreta de realizar el imperio es donde se alberga el contenido propio de cada pueblo. Así se puede decir que tal forma de imperio era necesaria al en sí de cierto pueblo, pero sólo si se comprende la capacidad de reaccionar respecto al para sí de otro pueblo-imperio anterior.

Sólo el pensamiento de que algo es necesario en la historia concreta de la construcción de un imperio, permite proyectar esta necesidad como lo que tenía que desplegarse en ese pueblo. El espíritu del pueblo exige la categoría superior de espíritu del mundo. Pues la única forma de explicar el en sí de un pueblo, lo que desea conocer de sí, la materia que ha de explicitar como potencia, consiste en hacer del imperio anterior una represión intolerable. Este paso obliga a toda la dinámica de la historia universal. Sólo desde este paso se sigue una prospectiva acerca de las necesidades de autoconocimiento. Naturalmente, todo esto tiene una finalidad presente, demasiado presente, que es la que dio paso a la filosofía de la historia. Todo ciudadano alemán debe poseer la convicción de que el en sí del pueblo alemán es una reacción al mundo latino. Su destino, desplegarse como imperio, le obliga a proponer un principio universal que tenga sentido en contraste con el imperio latino, formalista y externo. Con ello cumple realmente esta urgencia de su presente. La continuidad histórica debe ser mantenida para que exista la posibilidad de autoconocimiento como un único discurso. De ahí la necesidad de establecer una sustancia que asegure y potencie la continuidad del campo histórico compartido por la emergencia y la ruina de los imperios. Esta continuidad es esencial porque aquí el juego de acción y reflexión se introduce en un sentido que va a permitir el afianzamiento de las expresiones esenciales.

3.2.12. *Espíritu del mundo*

La evolución del espíritu del pueblo, explicada en la página 69 y siguientes de la *Filosofía de la historia*, tiene una estructura característica que podemos exponer ahora. Primero, se produce la actuación de un héroe siguiendo su impulso o tendencia, fijándose en una determinada realidad imperial ante la que reacciona, al considerarla de manera instintiva extraña e insatisfactoria para su autoconocimiento. Al liberar otras inclinaciones que estaban reprimidas por el imperio anterior, se inicia el proceso de objetivación. Aquí un héroe debe proponer nuevas formas de vida que son seguidas por todos los demás

desde la certeza de conectar con sus propias energías. De aquí surgen instituciones y trabajos y en ese hacer halla cada pueblo su esencia. Cuando esto sucede "desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad. El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es" [FH. 71]. Pero entonces no le asiste ninguna otra legitimidad que haber conocido ya su naturaleza y tener un pasado esencial. Cuando un pueblo realiza su esencia ya está vencida su suerte hacia el pasado. Su justificación respecto al futuro ya no está en sí mismo, sino en el que ha de llegar. Por eso Hegel dice que "tan pronto ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado al goce de sí mismo. [...] Conseguido esto, comienza el hábito de vivir y el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo" [FH. 71]. Aquí las instituciones ocupan toda la vida del pueblo y éste se convierte en un Estado. Es el momento del cénit. Toda referencia al carácter de la sociedad civil, al elemento de la integración de las clases, pasa de ser una causa a ser un efecto de la adecuación al concepto de Estado. Así el *flourit* de un pueblo no tiene como causa la integración de los diferentes órdenes de su sociedad civil, el reconocimiento de su equilibrio en el Estado, la capacidad para proyectar un interés universal sobre esta ordenación particular, etc. Todo esto es efecto de su ser. Esos fenómenos recogen sólo los efectos de que se realizará todo lo que el pueblo lleva ya en su en sí. De la misma manera, cuando el pueblo cae en la costumbre, cuando está contado el tiempo en que pase a ser la materia de un pueblo superior, provincia de otro imperio [FH. 72], este fenómeno no está producido por la incapacidad de mantener la representatividad universal del Estado, sino que esta carencia de representatividad es el efecto de que la naturaleza heroica no se reconoce en el hábito empequeñecedor de la rutina. Que no produzca héroes es la señal de que el espíritu del mundo deba dar un paso más en su autoconocimiento, comprendiendo que el paso anterior ya está consumado al haber extraído de él todos sus secretos. Por eso, el momento de mayor poderío, como momento de la adecuación al concepto, debe dar paso a la ruina, porque la tensión del espíritu del mundo que se autorreconoce ya ha abandonado el interés por ese pueblo. Ésta es la causa de que se produzca esa separación de los individuos del todo: porque los héroes llevan en sí el impulso del espíritu del mundo que, desinteresado del presente, se alberga en su pecho instándoles a la misión de destruir para que algo nuevo pueda surgir. Por eso no hay que buscar una etiología de la decadencia, ni hay que desarrollar esa investigación especial sobre la ruina fenoménica de los imperios y de los Estados, sino sobre su ruina y ascendencia esencial. Así, en este párrafo: "Los intereses particulares se apro-

pian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto. Así, lo negativo, como descomposición interior parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita la soberanía al pueblo y es causa de que deje de ser pueblo. Mas este poder externo pertenece sólo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del mundo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo" [FH. 73].

Así que no tenemos que preocuparnos. Los particulares ciertamente pueden necesitar un *plus* de convicción para entregarse en sacrificio. Pero si no lo hallan en su Estado no es por un déficit de voluntarismo. Es porque el Estado ya no les permite gozar todavía de su naturaleza, ni le ofrece ese momento para la generosidad de dejar libres las fuerzas intactas. Finalmente, la teodicea es fuerte porque también integra una necesidad. Si ya nadie puede sacrificarse por el Estado es que éste no lo merece, porque ya se ha agotado y no despierta energías divinas. Entonces, la teodicea consiste en mirar hacia el futuro para descubrir quién ha de coger la antorcha de la historia, los héroes tras los cuales caminar y fundar un nuevo Estado con la violencia de las energías en otro tiempo reprimidas. Así que la teodicea permite el sacrifico por el Estado o la contemplación de la ruina del mismo, todo con la misma necesidad. La fuerza del pueblo tiene contados sus días de vida por el espíritu del mundo: sólo aquellos que sean beneficiosos e indispensables para su autoconocimiento. Ésta es la causa esencial. El estudio de este pueblo se agota en saber qué paso necesario tenía que dar rumbo a ese autoconocimiento.

En efecto, esta época de degeneración produce un tipo de acciones que aparece ahora por primera vez en su autonomía fragmentada. Comienza así la época de la reflexión. Es el momento del domingo de ese imperio, en el que todo lo realizado es conservado y transfigurado en el concepto [FH. 73]. Para que exista esta época, los individuos han tenido que separarse del todo: el espíritu de los filósofos tiene que separarse del universo social y del Estado. "Los individuos se retraen en sí mismos [...], cada cual se propone fines según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu destácase el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así, las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas" [FH. 73-74]. La tesis de Rousseau adquiere una justificación esencial: no es que las ciencias produzcan una decadencia del hombre; no son causa, sino efecto de la decadencia. Fenoménicamente, la crisis social va unida con una agudización del pensamiento de la contradicción existente, pero no porque el pensamiento busque la clave de ordenación del todo social desde el descubrimiento de tales contradicciones, sino porque ya no hay todo. Así, el pensamiento de la contradicción no es algo

esencial a la realidad, sino un mero hecho histórico. Sólo surge cuando ya no hay todo, cuando la realidad se torna contradictoria y abandonada por el espíritu del mundo una vez que se ha perdido la potencia de la síntesis. Así llegamos al último punto de la evolución de un espíritu del pueblo. Lograda la autoconciencia, ese pueblo, ese principio que encarnó, sirve de cuna a una forma superior. La esencia, lo sido, es así la materia de otro pueblo. Pero con ello "su principio se ha transformado en un principio superior" [FH. 78]. El pensamiento expresa lo sido como un universal. Por eso su misión consiste en que ese universal interpreta de manera inconsciente a la pasión de un nuevo pueblo o de su héroe, para que así lo despierte a la acción. Justo entonces debemos dar el paso a otro espíritu que garantiza la unidad de los cambios históricos.

El ser en sí del espíritu de un pueblo recoge la muerte del pueblo anterior. La culminación del espíritu del pueblo es la satisfacción de su concepto y esto implica su paso a materia de otro pueblo. El espíritu del mundo no sólo es garantía de la unidad de los fenómenos de la reflexión histórica –que amenaza con escindirse en historias parciales de pueblos–, sino también garantía de que esa evolución de los diferentes espíritus de los pueblos se ajusta a un concepto superior, que se conoce finitamente en cada pueblo. El espíritu universal entonces no puede ser en sí sino concepto. Todo lo que un pueblo hace pasa a ser rebajado ahora a mero fenómeno: la realidad del pueblo es el momento que ocupa en el proceso por el que se convierte en autoconciencia, en idea. Entonces cada pueblo, y el paso de todo pueblo a otro, se cumple como uno de los momentos del proceso lógico por el que el concepto se convierte en idea. Esto es lo que se realiza en la historia: el autoconocimiento del espíritu universal como idea que reúne los conceptos de los diferentes espíritus de los pueblos en su necesidad histórica. Aquí, como siempre, la idea es la historia necesaria de una serie de conceptos: "El espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores a los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea" [FH. 75].

La cuestión central es que el despliegue del concepto a la idea es un proceso que tiene una esencia lógica a priori. Si el mundo histórico encarna ese proceso desde el concepto a la idea, entonces también encarna toda la esencia lógica del mundo. Pero esto no es sino otra expresión de que el paso del en sí al para sí es un logos y que, por tanto, la historia es una lógica encarnada desde el mismo momento en que el principio es un en sí espiritual con naturaleza y determinación, con aspiración a ser sujeto universal.

Pero esto puede recibir otro tratamiento. La época de la reflexión puede ante todo desarrollar como pasión la necesidad de saber las causas de una deca-

dencia, de una época de contradicción. Surgirá entonces también la necesidad de hacer racional lo que se presenta como irracional, como dolor, como ilógico. La lógica de la historia sería entonces un proyecto y una necesidad: hacer de la historia presente parte del logos. La búsqueda de un esquema de lenguaje que dé cuenta de una realidad que se transforma, se complica, aumenta sus determinaciones, etc. Podemos entonces hablar de una realidad atravesada por el concepto, por un proyecto de racionalidad, como única posibilidad de que quede sometida progresivamente a ese mismo proyecto de racionalización.

De todo esto el supuesto es uno: que el espíritu tiene naturaleza, determinación, concepto, y que en cada paso "existe una conexión esencial que expresa la naturaleza del espíritu" [FH. 76]. Por eso la clave reside en comprender el tránsito de un pueblo a otro, porque en ese "punto se halla la necesidad interna, la necesidad conceptual de la variación" [FH. 74]. La filosofía tiene necesidad de ver la historia como una marcha necesaria en sí justamente para acabar de encarnar en cada presente el espíritu de la religión. "En lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal y como debe ser, de que es [...] la obra divina" [FH. 78].

Quien considere esto como la apariencia externa de la filosofía de Hegel no la entenderá nunca. Y esto es lo que interesa sobremanera: que esta filosofía nos presenta de otra manera la historia y el presente, ahora, como resultado de la providencia. Así se perpetúa una conceptualización religiosa o sagrada de la realidad. Por eso no se puede decir que lo que caracteriza a la filosofía de Hegel sea un teoreticismo, sino una filosofía contemplativa, divinizadora de las estructuras necesarias de lo real. La filosofía de Hegel tiende a presentar como providenciales las líneas de fuerza estructurales del estado presente. Hay un significado superficial de esta pretensión: mantener que el pueblo alemán debe tener fe en su lugar como imperio dentro de la historia. Pero su propuesta tiene un significado más profundo: identificar lo que luego Freud llamará el principio de realidad, aquello que limita las pretensiones de omnipotencia de la subjetividad particular; lo que todo hombre debe aceptar si ha de ser activo y responsable, limitado y realista, y no esa alma bella que sólo tiene que elegir entre la paronoia y la melancolía. La propia filosofía de Hegel construye así un intento de traducir el saber laico de la historia, en un saber sacral, con su lenguaje religioso, porque el contenido de la religión es también, sistematizado y conceptualizado, el contenido de la filosofía.

Esta tesis no puede caracterizarse como una típica tesis propagandística de Hegel. En sí misma, la tesis no tiene que ver con el Estado prusiano ni con el

destino de Alemania, sino con la esencia de la propia filosofía libremente concebida. El lenguaje religioso que atraviesa la filosofía de Hegel no es una concesión, sino un reflejo del proceso interno de construcción de esa filosofía, reflejo de la autoconciencia como filosofía. Eso no impide que la filosofía de Hegel signifique una crítica contra la Iglesia como institución que monopoliza el contenido de la religión: la filosofía es ahora la institución que debería asumir ese papel. Esta tesis, por tanto, tiene que ver con la especificidad de la religión cristiana y con la relación propia en que debe estar con el Estado.

La religión, la representación de Dios, constituye el fundamento del pueblo. Y esta relación es estructural al espíritu: siempre se da. Cada pueblo, obviamente, tendrá una representación de la divinidad. Y ésta será la representación mediata que tiene de su Estado: la "religio" entre Dios y el hombre es también en el fondo la "religio", el lazo, entre el Estado y el hombre. El despliegue de los espíritus del pueblo conserva esta estructura. Pero no debemos olvidar el otro aspecto, el que promueve una evolución y un progreso del concepto. Esto significa que el Estado avanza en la representación, en la autoconciencia de la relación entre el Estado y los súbditos, y esto no es otra cosa que la evolución hacia la verdad en la religión verdadera, en la verdadera representación de Dios. Justo dicho paso se cumple en la religión cristiana, pues aquí ya se considera en su verdad como espíritu que está por encima de la naturaleza, como unidad de lo infinito y lo finito, como unidad de lo universal con el hombre. Lo que le queda al espíritu universal es hacer de esta representación verdadera de la divinidad la sustancia objetiva del Estado, del verdadero Estado, del Estado que se asienta en la religión cristiana, que posee el mismo principio que ella. Y no hay que olvidar que esto es necesario para la estructura del Estado y que dicha estructura es necesaria para la autoconciencia del espíritu del mundo.

Pero mientras que el principio religioso no sea el verdadero, parece claro que la exigencia de coherencia radical entre infinito y finito no será consciente ni podrá realizarse. Tras Cristo, las cosas cambian: "Cuando una religión como el cristianismo tiene por principio el concepto absoluto del espíritu, es necesario que su mundo sea formado por este concepto" [FH. 116]. Es un mandato del propio principio religioso, de su verdad. El valor universal de la religión cristiana demanda su Estado como objetivación y reconocimiento externo y universal de su verdad. Por tanto, no es que se use un lenguaje religioso en la filosofía, sino que la filosofía no hace sino objetivar la verdad interior del lenguaje religioso, determinando así la posibilidad de la constitución del Estado cristiano. La filosofía tiene como tarea en esta época convertir la religión cristiana en constitución, en gobierno temporal. Así pues, la conser-

vación por parte de Hegel del lenguaje religioso es sólo síntoma de la imposición esencial que el espíritu universal ha hecho recaer sobre su filosofía: establecer la constitución sostenida por la verdad de la religión cristiana sobre un pueblo cuya conciencia íntima sigue siendo cristiana. Así, el problema del que partimos se resuelve. No es que tengamos un Estado y busquemos la conciencia que permite el sacrifico de los hombres. Es que partimos de una religión sacrificial, la del espíritu, y con ella forjamos un Estado electivamente afín.

El Estado que surja de aquí tiene realmente que mantenerse como universal: su ordenación en clases es superior a cualquier individualidad, a cualquier particular [FH. 119]. Pero también deberá respetar el valor infinito de la vida individual como templo de lo universal, y por tanto deberá potenciar necesariamente la libertad [FH. 120-121]. Obviamente, la libertad máxima debe reconciliarse con la existencia en el seno de una clase mediante el principio de que tal división sea orgánica o de que tal libertad sea racional. La organicidad del Estado es su racionalidad, su racionalidad es su obediencia a fines universales; por eso habrá de comprender todas las clases en el concepto. La libertad del Estado es la libertad del concepto, no la de los individuos particulares: "Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto, no el pueblo" [FH. 125]. Pero obviamente, ya que el principio de la religión es el mismo que el de la constitución, el Estado se queda con la expresión científica de ese contenido religioso, y el pueblo, con la verdad inmediata del mismo expresada en la religión como culto. Estamos ante una filosofía que es autoconsciente del uso que hace de la religión, a fin de establecer la constitución de un Estado en el que se cumple la racionalidad.

Aquí sin embargo se altera la estructura de la historia. La época de la reflexión ya no es la asimilación de la esencia trasnochada y decadente, sino de la esencia total de la historia que ha de cumplirse. Tampoco es la religión cristiana reflejo del Estado real, sino norma ideal según la cual debe regirse el nuevo Estado. Lo que es en la religión, y en la reflexión filosófica, es elevado a deber ser. Es aceptado como esencia con la que hay que jugar. El deber ser de la Ilustración desaparece. La religión, la política, la filosofía elevada sobre ella, la diferencia entre razón individual y razón de Estado, todo esto queda abandonado como lo que no es, y por tanto nunca será. La reflexión así revela la autoconciencia real, la reconciliación total, porque ha dejado caer el ideal externo a lo real. Con lo ideal encarnado en lo real se comprenden las instituciones en su funcionamiento orgánico. Pero de ahora en adelante tendrán ese funcionamiento conscientemente. La crítica queda fuera del horizonte del pensar porque toda la realidad resulta aceptada. Por eso el juicio que la Ilustración le

merece a Hegel es el de una locura que no tiene en cuenta lo que ha sido, negándose a considerarlo como necesario [FH. 109].

3.2.13. *La historia de la filosofía*

Sin esta somera noción de las ideas de Hegel acerca de la filosofía de la historia no es posible contextualizar ni comprender su noción de la historia de la filosofía. Toda discusión sería entonces abstracta y sin auténticas posibilidades interpretativas. Por eso es preciso recordar que Hegel no tiene una definición autónoma y sustantiva de la filosofía. En efecto, cuando la define en la *Enciclopedia*, lo hace en relación con la religión. Es la elevación a concepto de la religión y del arte en tanto que racionaliza su contenido y lo considera como necesario [E. §572]. Por tanto, no es sino "un conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta y de la necesidad [...] de la intuición inmediata y de su poesía, y de la representación que presupone, de la revelación objetiva y extrínseca" [E. §573]. Tal identificación llega Hegel a hacer en este sentido, que en una frase suelta descubre la íntima unidad de lo especulativo y lo religioso [E. §573]. Su conclusión es tajante: "La consideración exotérica de Dios y de la identidad, en tanto consideración del conocimiento y de los conceptos, es la filosofía misma" [o. c.]. Cuando considera la lógica como el tratado del pensamiento de Dios tal y como era pensándose a sí mismo antes de la creación, no hace una frase bonita o una blasfemia: dice solamente lo que tiene que decir, porque ahí se piensa la relación de lo infinito con lo finito antes de que ya exista éste. O como dice en otro pasaje: la profundización en el conocimiento de Dios –lógica– ya incluye saber de la relación que Éste tendrá con el mundo.

¿Cómo se integra todo lo dicho en la noción de historia de la filosofía? Si mantenemos lo dicho sobre la historia en su estructura, sobre la época de la reflexión y sobre la esencia del contenido de la filosofía en sus relaciones con la religión, entonces tenemos que dejar brotar desde aquí las tesis básicas acerca de la noción hegeliana de la historia de la filosofía.

Historia es el paso de lo en sí al para sí, de la potencia al acto, de la *dínamis* a la *energeia*. Este paso está caracterizado en Hegel como acción. Desde el momento en que el en sí es concreto y concepto se siguen dos cosas: que esa acción es el paso también del concepto a la idea, es autoconciencia y posee una estructura lógica. Esa acción es así evolución, *Entwicklung*, progreso teleológico en que al final obtenemos el despliegue de lo que ya está en germen al

principio [HF. 25]. Por lo demás esa acción mediadora es concreta [HF. 29]. Sólo llega a ser mera acción lógica, proceso del pensar, cuando se presenta desprovista de concreción. La consecuencia de ello es que la historia de la filosofía, como evolución o acción concreta por la cual el espíritu deviene para sí, es lo mismo que la filosofía como descripción lógica del para sí del espíritu. Esto es lo que se sigue de todo lo anterior: que la filosofía en su estado final lógico es igual a su propia historia en sus acciones concretas. Todas las filosofías en la historia son un párrafo de la filosofía en su presente, perfeccionado en su lógica. Por eso, para justificar la diferencia con la lógica, la historia de la filosofía debe dar paso a lo concreto, a la acción. Así, filosofía es tanto conocer aquella evolución en su concreción, como pensar esta evolución en su abstracción: es tanto historia de la filosofía como lógica [HF. 32].

La historia no se mostró acción del espíritu subjetivo finito, sino autohacerse del espíritu del mundo, pero acción del espíritu del mundo en tanto que se encarna en el espíritu finito que tiene en su base una naturaleza, y por ello en tanto que vive en el tiempo. Ahora bien, desde ese momento el espíritu finito se halla inmerso en el espíritu del pueblo. Por tanto, la historia de la filosofía no puede ser descrita como acción sino "en todas las modalidades desarrolladas en las que ese espíritu del pueblo es y deviene objeto con arreglo a la idea" [HF. 37]. Por eso la historia concreta de la filosofía es un progresar hacia la idea "henchido de realidad total". En sí misma, la filosofía, como ya vimos, no es sino el domingo de la vida del espíritu de un pueblo, la reflexión sobre la acción y, por tanto, es nada sin referirse a la acción que se despliega en todas esas potencias. Pero, cuando se inicia la reflexión, el espíritu del pueblo ya ha alcanzado su madurez y su reflexión descubre una totalidad histórica. Por eso critica Hegel que la filosofía se coloque en una relación externa con la religión, el arte o la política: "La categoría esencial, dice, es la de la unidad de todas estas formas, ya que es un espíritu y sólo uno el que se manifiesta y plasma a través de los diversos momentos" [HF. 52-53]. Tenemos aquí un mandato hermenéutico claramente olvidado: la historia de la filosofía tiene una estructura lógica, pero no se reduce a historia categorial, ni a una exposición de la idea lógica, ni a un discurso que pretende hallar el nexo racional de los conceptos teóricos o especulativos. Lo especulativo es su estructura como armazón histórico de unidad de las objetivaciones del espíritu. Ésa es la estructura de toda filosofía a historificar, si es auténtica filosofía. Pero justamente esa historia de la filosofía debe exponer la acción concreta y, por eso, tiene que saber que el significado de toda filosofía en su concreción se descubre al revelar el espíritu unitario que domina la religión, la política, el arte de una época y un pueblo.

Debemos pensar los procesos filosóficos apuntando a la coherencia de todos los aspectos del pensar a partir de un único principio. Éste es el que ordena al investigador aguzar la vista para descubrir lo coherente o incoherente en esa producción, lo reacio a la determinación y los hilos sueltos que la realidad plantea al pensar y le sirven de motor para el pensamiento reflexivo. El espíritu del pueblo es una organización teleológica en sí. Hegel puede decir: "El espíritu del pueblo es una organización, una catedral nacida de una totalidad, de un fin" [HF. 55]. El espíritu del pueblo es la tendencia de toda racionalidad dada a configurar una coherencia orgánica entre los aspectos cognoscitivo-lógicos, morales, estéticos, políticos y religiosos, todo ello alrededor del organismo establecido en el momento histórico alrededor de un Estado. En efecto, la filosofía no es en modo alguno una tensión, una tendencia a la sabiduría, al dominio consciente del hombre en su acción y su pasión, sino "el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del Estado todo; el espíritu de la época, [...] el todo multiforme, se refleja en ella como en el foco simple, como en su propio concepto que se sabe a sí mismo" [HF. 55]. Esto es, la filosofía no conoce una aspiración voluntarista al sistema, sino que es sistema porque refleja el organismo real del espíritu del pueblo y su época.

Centrémonos ahora en las características que lleva consigo la filosofía por surgir en la época de la reflexión. La primera es que la filosofía no hace sino recoger el espíritu de la época, hacerlo consciente. De ahí que comprender el espíritu del tiempo es *ipso facto* comprender la filosofía, y viceversa. Puedo ver en el espejo de la filosofía sólo lo que veo en la época, pero en la filosofía lo veo hablado y consciente. Por eso la única manera que tengo de ver esa época es una vez que ha fenecido. Por ello, la filosofía no lucha, no aspira a dominar la época, no la altera ni la transforma desde lo que sabe de ella. Ella meramente refleja. Es la filosofía de la impotencia, porque deja a las subjetividades finitas la intervención en su tiempo, ya sean las subjetividades morales y religiosas, ya sea la inmoral e instintiva del héroe, mientras que ella se queda con la contemplación *post festum* de lo hecho. Pero sobre todo nada de ideales: la filosofía de la época de la reflexión sólo busca conocer lo que fue: "La filosofía es totalmente de su tiempo. [...] No está por encima de su tiempo en lo que al contenido se refiere, pero sí en lo tocante a su forma. En la medida en que se inspira en el espíritu del tiempo es éste su contenido universal determinado: pero al mismo tiempo lo trasciende en cuanto saber" [HF. 56].

En Hegel, esta reflexión significa tanto como racionalización, expresión, reconocimiento de una época, pero justo cuando su realidad ya no existe más.

No es una actividad guiada por los intereses de la praxis ni busca solucionar las contradiciones que siente. No existe para la filosofía el problema de la sacralización ni beatificación de lo real, porque la realidad racional que expresa no existe como tal, sino sólo sus ruinas todavía presentes, sólo conservadas en el concepto. Pero si la filosofía es inocente del cargo de sacralizar la realidad, es culpable de la sacralización de sí misma. El mundo que ella expresa ha fenecido, pero ella es el único vínculo con la nueva realidad, la cuna del devenir. Ella es la única que conserva la sustancialidad en el proceso de la historia. Ella es el más firme armazón, la vértebra más firme del espíritu del mundo. Sólo desde ella, un nuevo pueblo trabajando su materia realizará un nuevo todo.

Con ello Hegel no le niega a la filosofía su poder configurador de la realidad; pero este poder no se proyecta sobre la realidad cuyo contenido expresa la filosofía, sino sobre el futuro. La filosofía se entrega a otro pueblo como la materia que va a constituir su propia naturaleza, la herencia recibida. Justo porque esa herencia es organizada por la filosofía, deja que surja en ese pueblo nuevo la exigencia de conformarse en organismo. Es configuradora de la realidad como residuo formal del mundo acabado, pero alberga la semilla del organismo del espíritu que espera florecer en el terreno instintivo de algún pueblo. Constituye el conjunto de ideas con las que un pueblo nuevo crea y orienta su realidad, dirigiendo su instinto. Cuando esa naturaleza heredada despierta el instinto de un pueblo, entonces ya no hay sino que dejar marchar la estructura teleológica que se esconde en él. Así, la transmisión histórica se mantiene por una verdadera actividad de la filosofía: cuando ella es consciente apunta a un mundo que ya no existe; y cuando un nuevo pueblo juega en un mundo que existe y que avanza, lo hace de una manera natural, instintiva, afilosófica.

Por todo, aunque la reflexión comienza con la libertad en el hombre, la filosofía sólo lo hace con la elevación de la libertad del espíritu a principio ordenador de la vida de todo un pueblo. Eso ocurrió con los griegos. "La filosofía sólo aparece en la historia en la medida en que se crean constituciones libres" [HF. 92]. Pero como la filosofía tiene que madurar en la época de la reflexión de ese pueblo, sólo puede elevarse a realidad autónoma con el hundimiento del mundo griego, esto es, con Platón. ¿A quién sino a Platón se refiere este texto?: "Para filosofar, un pueblo sale de su vida concreta donde aparece la separación y la diferencia entre los estados sociales y el pueblo se acerca a su ocaso, donde se produce una ruptura entre las aspiraciones interiores y la realidad exterior, donde no basta ya la forma de la religión anterior, donde el espíritu manifiesta su indiferencia ante su existencia viva o reside insatis-

fecho en ella, y huye a los dominios del pensamiento y se crea un reino del pensamiento frente al mundo de la realidad: la filosofía es la compensación de la corrupción de aquel mundo real. Cuando la filosofía lo pinta todo sobre un fondo gris, es que se han esfurmado ya la lozanía y la vitalidad de la juventud; y su compensación no es en la realidad, sino en el mundo ideal" [HF. 54].

Por eso, a la reflexión histórica que hace de la filosofía la salvación sistemática de la vida apagada de un pueblo, la precede el dolor, la corrupción, la muerte de una estabilidad reinante, de una naturaleza histórica, la pérdida de la fuerza de la vida, la espontaneidad o el instinto de un pueblo. El mundo que permite el surgimiento del filósofo es aquel en el que los héroes ya han abandonado la tierra. En su lugar sólo quedan las subjetividades finitas con su moralidad estrecha, incapaz de alcanzar miras universales, ya sea porque se legitiman con su derecho natural a ser individuos, ya sea porque no se sienten albergados por el Estado que, privado del signo unificador de su héroe, cae en la institución y en la costumbre sin vida: "Por tanto, la filosofía aparece en una época en que el espíritu de un pueblo se ha remontado ya sobre la roma indiferencia de la primera vida natural y también sobre el punto de vista del interés pasional, en que esta orientación hacia lo particular ha perdido ya su vigor. Pero el espíritu, al mismo tiempo que se remonta sobre la forma natural, pasa también de su moralidad real y de la fuerza de la vida a la reflexión y a la comprensión. Consecuencia de ello es que ataque y haga vacilar a esta modalidad sustancial de existencia, a esta moralidad, a esta fe; comienza el período de la corrupción" [HF. 53]. El filósofo así encuentra un lugar específico, cierto, pero frente a Fichte no se ve como un héroe, sino como su epígono funcionarial y burgués. Al menos hemos de reconocer que esta síntesis fue efectiva para colmar la aspiración de su creador, que vivió reconciliado con su tarea y su vida.

Como es sabido, la aproximación de Hegel al comienzo de la historia de la filosofía cumple tres etapas que en el fondo son otras tantas sobredeterminaciones del primer principio: en un primer momento es preciso el ejercicio de la libertad para separarse de la naturaleza y configurar un Estado; en un segundo momento es preciso que ese Estado se arruine para que surja la reflexión sobre él; pero en un tercer momento es preciso que el principio que de hecho organizaba el Estado sea el de la libertad, pues sólo así llega ésta a conciencia como principio universal, condición indispensable para que exista la filosofía. Pero con ello se nos da al mismo tiempo un criterio material para la ordenación de la historia de la filosofía: la evolución en la comprensión del principio de la libertad como universal. La historia de la filosofía es la histo-

ria de la evolución hasta la conciencia plena y adecuada de esta libertad como principio no sólo universal, sino infinito y finito a la vez; es decir, hasta la comprensión especulativa de la libertad. Pero no como comprensión lógica, esto es, como libertad del concepto, sino como reflexión sobre los diferentes pueblos que ordenan su totalidad según esa comprensión efectiva y limitada del principio de la libertad. Todo lo que tiene que hacer la historia de la filosofía es seguir reflexivamente los espíritus de los pueblos en su formación desde el griego hasta el presente. El orden de la historia universal desde los griegos debe ser el orden de la historia de la filosofía. Ésta, como historia de las realizaciones de la libertad de los pueblos elevadas a conceptos, obtiene así su macroordenación: se trata en el fondo de la historia de la filosofía griega y la del mundo cristiano en sus fases hasta la conciencia auténtica del espíritu libre [HF. 97].

Hegel describe estas fases de la filosofía con relativa amplitud. Aquí no podemos reproducirlas en rigor, sino sólo mencionarlas: la griega, la romana, la cristiana y la germana. Él pensaba que una de ellas sólo tenía sentido desde las anteriores y la griega desde el principio de la libertad republicana. Cuando esta totalidad del espíritu y de la naturaleza, que se expresó en el pueblo griego y en sus instituciones, se rompe y se niega como ideal y se presenta a los ojos de todos como pasado, entonces surge el espíritu unilateral de los romanos, centrado en su comprensión de la ley y el derecho. Tal orden sólo podía mantenerse en pie mientras durase el orden de autoridad que, tras las leyes, sostenía a Roma con la fuerza de su vigor militar. El imperio que tales herramientas construyeron no tenía soporte natural alguno, como queda en evidencia por el hecho de que los romanos extendiesen la ciudadanía más allá de todo espíritu étnico. Este esfuerzo unificador contra la naturaleza requería un esfuerzo que sólo la más férrea fe en la eternidad de Roma podía alimentar. Cuando el mundo se negó a este esfuerzo, todo apareció como caída. El orden del tiempo sólo parecía mantenerse en pie como por un milagro y la idea de provisionalidad del mundo se instaló en los corazones. Cuando se reanudó la unidad del espíritu con la naturaleza, la realidad se concretó como la encarnación de lo ideal que ponía fin a la historia de la caída, iniciándose entonces la historia de la salvación, en la que el espíritu real también se sabe como totalidad. Mas ahora el ideal se presenta en su concreción viva, como hombre [HF. 100-101]. Ésta es la misión del cristianismo, que sólo se aprecia desde la dialéctica interna del mundo griego y la de su unilateralidad romana, ya fracasada en la constitución de un imperio sin pueblo. Lo que en este mundo romano era una idea abstracta, se traspasó al sujeto sin pueblo del cristianis-

mo. De ahí que la predicación cristiana comparta la universalidad romana, ahora elevada a expresión de comunidad del logos, de la razón divina. El momento del cristianismo, en el fondo, es el de la apropiación, la interiorización del neoplatonismo como materia espiritual que le sirve de cuna. Frente a la participación o a la mímesis de las ideas, el cristianismo ha ofrecido el atajo de la encarnación. Esta interiorización del neoplatonismo, sin embargo, propone un trabajo que el espíritu tiene que desplegar ordenando su mundo, hasta hacerlo sustancial en su afinidad con él. Desplegar este principio del cristianismo desde su afirmación formal, heredada, recogida del neoplatonismo, hasta entretejer todos los aspectos de la vida, ésa es la misión del mundo germánico. Pues los germanos le han de dar un pueblo apropiado al espíritu cristiano.

Es aquí donde la filosofía, como reflexión sobre el contenido de la religión, se cumple en toda su perfección. Porque esta unidad formal de naturaleza y espíritu, de finitud e infinitud, de mundo y Dios, no puede vivir como mera forma sin vida, sino como existencia real. Ésta es la religión cristiana en su intuición y sentimiento. Aquí, como en Jacobi, se siente el contenido de la auténtica especulación. "Aquí está implícito el destino del hombre como llegando a gozar de la eterna bienaventuranza, como objeto de la gracia y la caridad divinas, del interés divino; es decir, como dotado de un valor infinito en cuanto hombre, y se precisa dicho principio en el dogma de la unidad de la naturaleza divina y humana revelado por Cristo a los hombres, según el cual la idea subjetiva y objetiva, el hombre y Dios, forman una unidad" [HF. 101]. La filosofía moderna tiene su centro de interés en la evolución y formación de este principio, hasta hacer de él objeto de pensamiento: la naturaleza finita y la infinita es una. Dios y su conocimiento, como idénticos al hombre al mismo tiempo que diferentes de él, se convierten en el centro de la historia de la filosofía moderna. Su realización es la tarea de la propia filosofía de Hegel.

Es muy dudoso que de la filosofía de Hegel se siga un cierre del futuro (tal cosa es absurda); pero parece cierto que esta filosofía nos invita a no seguir ninguna filosofía del pasado. En una alusión claramente polémica contra Schelling, Hegel exclama: "Cuando se invita a la época moderna a retomar una filosofía antigua, en especial la filosofía platónica –como medio de salvación para evadirse de todas las complicaciones de los tiempos posteriores–, [...] no puede negarse que en esta marchas atrás se percibe la nostalgia de volver a los comienzos, de empezar de nuevo para arrancar de un sólido punto de partida; pero este punto de partida debe buscarse en el mismo pensamiento, en la misma idea y no en una forma consagrada por la autoridad. Por otra parte,

[...] puede considerarse también como un refugio en que quiere esconderse la impotencia cuando se siente incapaz de hacer frente al rico material de la evolución que tiene ante sí y que invita apremiante a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad, buscando su solución en la huida y en la pobreza" [HF. 50]. Quizás Hegel quiso cerrar su filosofía de una manera tan formidable e inexpugnable justo para que no pudiera ser utilizada en el futuro, para que no fuera posible la nostalgia de ella, para dejar bien al descubierto el rico material de la evolución histórica que tenía que sobrevivirle, alertando así sobre las tareas propias del pensar en cada época: dominar la realidad en una nueva síntesis, en una nueva filosofía. Pero esto no se discute cuando decimos que Hegel nos deja sin futuro. Lo que se cuestiona es que esa nueva síntesis se deba hacer siguiendo su modelo. En relación con este hecho, quizás lo sensato consista en decir lo siguiente: la filosofía ya es para siempre tras Hegel un asunto de la idea; esto es, sólo se puede acceder a ella desde la memoria histórica que vincula las evoluciones conceptuales del pasado. Pero, en todo caso, se trata de una idea más débil que la de Hegel, pues no hay manera de pensar una verdadera necesidad que rija en estas evoluciones conceptuales. Bajo esta cautela, la filosofía de Hegel puede enseñarnos un rigor que siempre estará amenazado por la ingenuidad de la inmediatez.

3.3. La última época de Schelling

3.3.1. Schelling: una aventura divergente

Por mucho que, en el capítulo anterior, nos hayamos dejado a Schelling perdido en el mundo de los espíritus, nuestro hombre no dejaba de tener un ojo puesto en el mundo de los hombres. En efecto, a lo largo de una amplia cadena de documentos, editados hace ya tiempo por G. L. Plitt y por H. Fuhrmans, podemos seguir sus opiniones sobre los temas candentes de la realidad. Entre otras cosas, Schelling siguió con atención los asuntos de Württenberg, en los que Hegel había intervenido con decisión y valentía a favor del partido del rey. Schelling tomó en este asunto un camino más conservador. Él apostaba por resolver el problema constitucional mediante la elección de una comisión "larga" a la antigua usanza, por negociar con el rey una nueva constitución válida para todo el reino, para los nuevos y los viejos territorios. Se trataba, por tanto, de que los antiguos naturales del reino tuviesen más derecho que los nuevos a la hora de votar la constitución. Primero se debía escuchar a los

súbditos del antiguo Württemberg, y luego a los nuevos. Esto le parecía a Schelling un axioma irrenunciable [Plitt, II, 403]. Sin embargo, Schelling era muy hostil a la nobleza. Aquí estaba de acuerdo con Hegel, y ambos subrayaban el sentido burgués tradicional del Estado de Württemberg.

Si traemos a relación la posición de Schelling sobre unos problemas que hemos analizado en el capítulo anterior, es sólo porque sirve muy claramente para definir la posición que Schelling mantiene todavía hacia 1819. Él había concluido, en relación con el asunto de Württemberg, que en el mundo existente regía el principio de la evolución. Una realidad orgánica sólo puede desarrollarse a partir de un organismo ya existente [Plitt, II, 405]. Cualquier otra propuesta tenía que llevarse a cabo por "un nuevo legislador que descendiese del cielo" [Plitt, II, 339]. Esto obviamente no iba a suceder. Así que sólo quedaba una evolución a largo plazo. Cuando en enero de 1819, Victor Cousin, el amigo parisino, le aconseja que se presente a diputado de Baviera, el filósofo le contesta que no se trata de activismo político, sino de una evolución lenta, segura, infalible. Más que en el parlamento, su puesto para promover esa evolución era la universidad y la línea recta de la ciencia. Para Schelling, la universidad era el verdadero cuerpo representativo. Lo que no tenía prestigio universitario era despreciado por la opinión pública alemana.

No conviene por tanto identificar con prisas la posición de Schelling. No era desde luego un hombre político, ni entendía las realidades del Estado. Pero se oponía con fuerza a la política represiva de Prusia. Las resoluciones de Karlsbad fueron muy criticadas por él, que no tenía simpatía alguna por los activistas revolucionarios, para él meros herederos del jacobinismo rabioso que no sabían nada de la ciencia y de la forma orgánica del Estado. Lo que Schelling entendía por evolución, como es lógico, estaba muy determinado por lo que reconocía como Estado orgánico. Elemento fundamental de éste era no sólo la universidad ordenada por el saber científico de la filosofía, sino la sociedad coronada por la figura de un rey que, para Schelling, era de naturaleza mística. Como se puede imaginar, la evolución que llegase a reconocer esta dimensión de la persona real debería estar dirigida por una filosofía que había reconocido que no era otra cosa que teología científica.

Ni la universidad ni la realeza estaban, como parece lógico, por asumir los planteamientos schellingianos. Esto quedó perfectamente claro cuando Luis I subió al trono de Baviera en el año 1825. El círculo más influyente de su corte se alejó de la política iluminista de Montgelas. Ahora le tocaba el turno a los partidarios de una restauración católica que, a pesar de todo, el propio monarca tuvo que moderar. Aunque los jesuitas siguieron prohibidos en Bavie-

ra, se levantaron todas las cortapisas al ejercicio del culto católico y Baviera quedó definido como un Estado católico y alemán. Los Schenk, Ringseis y Sailer fueron decisivos para esta política. En relación con la universidad bávara fomentaron dos medidas. La primera, el traslado de la vieja universidad de Landshut a Múnich. La segunda, la creación de un comisario ministerial extraordinario para los estudios universitarios, que se encargó de controlar a profesores y estudiantes. Por mucho que el rector de Landshut –A. Röschlaub– protestara, en la práctica ya era un rector sin universidad. Su discípulo, Ringseis, firme partidario de la restauración religiosa, consideraba que la vieja universidad no había pasado de fomentar una cultura provinciana. La nueva sede, en la capital bávara, daría a la universidad nueva un prestigio indiscutible.

La nueva universidad abrió sus puertas el 5 de noviembre de 1826. Los discípulos de Jacobi, ya citados, F. Köppen y J. Salat, no fueron reintegrados a la nueva universidad. Cuando se llamó al viejo amigo de Schelling, G. H. Schubert, para la filosofía de la naturaleza, se dejó claro de quién era la victoria. A la cátedra de filosofía se le encargó demostrar la necesidad de una religión revelada. El mismo Luis le comunicó a Schelling que había pensado en él para esta tarea fundamental. Nuestro filósofo, que residía en Erlangen, se hizo de rogar y logró la prórroga de un año para iniciar sus clases. Sólo se incorporaría en el semestre de invierno de 1827, pero fue nombrado en el año en que se abría la universidad. Las razones de Schelling para demorarse eran varias. Ante todo estaban sus propios miedos a una ciudad grande, difícil, que le había cerrado las puertas años atrás, cuando mantuvo la polémica con Jacobi. Aunque Salat y Köppen estuvieran derrotados, tenían aliados. En relación con esto, y era una segunda cuestión, estaba la Real Academia de las Ciencias de Múnich. Schelling deseaba una reestructuración. Finalmente, sabía que Baader seguía siendo un enemigo y reclamaba que el gobierno lo apoyara contra él. Así que a la hora de la verdad, Schelling pensaba que imponer la verdadera ciencia era una competencia del poder soberano.

La evolución, por tanto, debía hacerse a golpe de decreto. Y así fue en parte. La Academia fue reestructurada. Puesto que en Múnich había universidad, la Real Academia no podía ser un subrogado de la misma, sino una institución meramente científica, elegida por cooptación y no por el gobierno, que debía colaborar con la universidad pero que no podía funcionarizarse. De esta nueva academia fue nombrado presidente Schelling, además de conservador general de las colecciones científicas. En su lección inagural, Schelling se encargó de reclamar para esta nueva academia la representación del verdadero espíritu nacional alemán. En su opinión, con la reestructuración de todas las ins-

tituciones científicas, Luis de Baviera se había elevado a verdadero defensor de la ciencia y restaurador del reino del espíritu. Schelling parecía su oráculo. Así, en noviembre de 1827 presentó las observaciones generales para el estatuto de la universidad. En ellas pretendía sobre todo considerar la universidad como fuente de una abundante clase media, educada en una amplia cultura general, capaz de dar el tono del reino, de dominar sobre la opinión pública ideologizada y de mantener una firme fidelidad al monarca. Esta meta sólo se podía conseguir si la filosofía y los estudios histórico-filológicos acompañaban siempre a los estudios de las ciencias particulares. Sobre estos temas habló Schelling en el paraninfo de la nueva universidad el día 26 de noviembre de 1827, día en que se dirigió por primera vez a los estudiantes bávaros.

En Baviera, Schelling fue reconocido como la máxima autoridad académica. Allí preparó sus lecciones sobre filosofía de la mitología y sobre su filosofía de la revelación. Sus lecciones de Múnich incluyen una serie de aproximaciones a la historia de la filosofía, en las que lo más relevante era su autopresentación como cima del devenir histórico y en las que valoraba a Hegel como un espisodio bien triste, que prácticamente se podría considerar como no existente si se quería atender a la línea del progreso. Su amigo Cousin, que se iba haciendo con un poder semejante en la Francia burguesa de la Restauración, le propuso como miembro de honor de la Academia de las ciencias morales y políticas de Francia. Cuando Faraday descubrió la inducción eletromagnética, allí estaba Schelling para pronunciar el discurso correspondiente. Cuando el príncipe heredero, Maximiliano II, tuvo la edad suficiente para recibir lecciones de filosofía, se recurrió a Schelling como profesor particular. Todavía en una fecha tan tardía como 1852, Schelling podrá escribir una carta a Maximiliano donde dejará clara constancia de su filosofía política. Como es natural, no era muy diferente la que le enseñara a partir de 1835, basada en la comprensión mística de un monarca sacrificado por su pueblo, cargando en su metafísica soledad con sus decisiones secretas.

3.3.2. *Schelling en Berlín*

Baviera, como es lógico, aspiraba a desmarcarse del camino prusiano. En Múnich se forjó también la figura decisiva de la nueva filosofía del derecho, el judío luterano, enigmático y controvertido F. J. Sthal. Schelling, por su parte, era la gran figura filosófica que se podía contraponer al Hegel maduro. Ambos definían un mismo espíritu ante las clases dirigentes. Que este espíri-

tu, adaptado a un reino con escasas posibilidades de sobrevivir en la dinámica política alemana, se traspasara a Prusia, que era el país director de este proceso, tuvo repercusiones fatales para el destino europeo. Prusia acabó captando buena parte de la cultura de Baviera y ésa fue la clave de su tragedia.

Mientras que en Prusia se mantuvo el viejo Altestein, la escuela hegeliana gozó de su apoyo, aunque con dificultades crecientes. G. A. Gabler, que se había nombrado sucesor del maestro, no estaba a la altura de las circunstancias. Con motivo de este nombramiento, la camarilla que se reunía alrededor del príncipe heredero, el futuro Federico Guillermo IV, apoyada por Savigny y los hermanos Gerlach, logró hacer venir a Steffen, e incluso se comenzó a hablar de traer a Schelling. Cuando, en 1835, la escuela hegeliana comenzó a dividirse en relación con el escrito de Strauss sobre la vida de Jesús, las cosas se pusieron muy mal para mantener el apoyo oficial sobre el hegelianismo. No sólo los anti-hegelianos protestaron con violencia ante esta reducción de los evangelios al mito propio de la comunidad cristiana primitiva. Las autoridades mandaron al autor al liceo de su ciudad natal, retirándole la venia docendi en el *Stift* de Tübingen, en el que tiempo atrás el propio Hegel había estudiado. La consideración de la escuela hegeliana como un parlamento francés, con su derecha y su izquierda, demostraba claramente que era el camino para la politización de la intelectualidad prusiana, entre la que destacaba una minoría que no se resignaba ante la mera efectividad política. De ésta, en poco tiempo, habría de surgir toda una corriente que se mantendría activa con motivo de la revolución del 48, y de la que acabaría surgiendo la figura extraordinaria de Marx. Félix Duque ha estudiado este tiempo en su contribución a la colección de *Historia del pensamiento y de la cultura* de la editorial Akal.

Federico Guillermo III y su ministro Altenstein morían en 1840. Inmediatamente Schelling fue llamado a Berlín. El nuevo rey quería hacer de Prusia un Estado asentado en la legitimidad carismático-religiosa del monarca. Schelling ya había hablado de la dimensión mística de la realeza. Los dos habrían de dirigir sus esfuerzos para combatir la filosofía hegeliana, de naturaleza racional, para quien el rey no era sino el punto que se pone encima de la letra de la ley. El cambio de rumbo de la política prusiana fue total. Para completar la jugada se llamó al jurista F. J. Stahl, que a todos los efectos se consideraba como la aplicación a la filosofía del Estado de las doctrinas schellingianas en materia de especulación general.

Hermann Heller, en su libro *Las ideas políticas contemporáneas*, dice que Stahl, un judío converso al luteranismo, fue el filósofo político de la reacción feudal absolutista. En Berlín, a partir de 1840, llegó a ser el jefe parlamenta-

rio de los conservadores prusianos. Su aspiración era fundar un principio monárquico con medios conceptuales modernos. Su *Filosofía del derecho según un punto de vista histórico* comenzó a editarse en 1830. La tesis central era que el derecho natural había llevado al Estado a su disolución y a la sociedad moderna a una situación de disgregación radical. Los evolucionistas, al estilo de Burke, y los románticos en general habían hecho del derecho una emanación de la historia o del propio pueblo, pero a su entender –con razón– estas propuestas dejaban sin aclarar la fuente última de la legitimidad. Si la ley procedía del espíritu del pueblo o de la evolución histórica del mismo, la ley era expresión inmanente del pueblo y, sobre esta base, nada permitía separar conceptualmente sus propuestas de las democráticas. Sólo la sanción de la ley por parte de una persona por encima del pueblo podía darle la misma legitimidad y eficacia para mantener unido ese pueblo. De la misma manera que la ley moral era expresión de la personalidad de Dios, el derecho era expresión de la personalidad del monarca. La especie humana era una unidad por la eficacia de la primera y los Estados por la de la segunda. Como es lógico, la persona del monarca es responsable ante la persona de Dios. Entre ellos hay un vínculo instituido por la gracia, que dota al monarca de su carisma correspondiente y de su autoridad indiscutible. En la medida en que el pueblo quisiera darse a sí mismo unidad –el gesto supremo de la revolución– manifestaba una actitud semejante a la de Luzbell queriendo reunir las legiones de arcángeles sobre su propia voluntad. Por mucho que la monarquía funcionase con una ley y con una constitución, y por mucho que un parlamento formase parte de la misma, no cabía considerar la constitución como efecto de la voluntad popular o de la soberanía del pueblo. Eran autovinculaciones del monarca a un orden regular, sin entregar ápice alguno de su autoridad a la mayoría. Estado de derecho no significaba la meta de la emancipación en la libertad, la igualdad, la justicia. Antes bien, el derecho era el medio a través del cual trabajaba un Estado que era sobre todo voluntad del monarca.

Este giro, del que un autor como Carl Schmitt se ha quejado amargamente en muy diversos sitios, pero sobre todo en su *Leviathan*, tenía a Schelling como su campeón. De hecho, cuando en el año 1833 aparece el anuncio de la segunda parte de la *Filosofía del derecho* de Stahl, se podía leer con todas sus letras que se "desarrolla aquí la última doctrina de Schelling aplicada al derecho y al Estado". Ya en el prefacio de la primera parte, de 1829, Stahl había reconocido la influencia de Schelling. Para los pocos que leían de entre los pertenecientes a las altas esferas del Estado, esta imagen de Schelling fue decisiva para fomentar su papel de anti-hegeliano. Su propuesta es que no se podía llevar la

razón hasta el extremo de racionalizar el principio: allí se daba la existencia del acto creador de Dios, la libertad de la personalidad. Allí, como decía el prefacio de 1829, se abría paso el concepto de principio histórico, expuesto por Schelling con una claridad que obligaba a una nueva época de la filosofía. La proyección hacia la teoría política era inmediata. Todos los intentos contractualistas de analizar el origen del poder y del Estado quedaban así cortocircuitados.

Schelling, que no sabía ciertamente lo que le convenía, protestó de este uso y marcó sus distancias con Stahl ya desde Múnich. En una carta a Bunsen, el 12 de agosto de 1840, dijo que no podía estar de acuerdo con Stahl. Su posición era de plena ortodoxia luterana. Naturalmente, la invocación de Spener y la mirada puesta en el luteranismo originario era muy estimada por Federico Guillermo IV. Pero Schelling no quería volver atrás, sino que quería trascender el luteranismo hacia la Iglesia futura. "El protestamiento, como el catolicismo, no es la Iglesia por sí misma" [Plitt, III, 157]. Desde luego, Schelling no formaba parte de este oscurantismo que llegó a dominar Prusia y en el que hay que situar, con Weber y Schmitt, el desastre de Alemania. Su hombre era más bien el moderado Guizot, y su rey podía haber sido perfectamente Luis Felipe. Kierkegaard, que fue por entonces su oyente, se dio cuenta de la penosa situación en la que se encontraba. Entendía que el filósofo se debía rebelar ante la intención que ponían las autoridades en su llegada. Por mucho que se sintiera halagado por el encargo de enfrentarse a Hegel y por los 5.000 táleros de sueldo, la filosofía de la revelación que explicaba en el aula n.º 6 de la universidad tenía un valor por sí misma. El asunto era interno a la filosofía y en cierto modo trataba de su lejana relación con Hegel, bastante resentida desde luego. En verdad, Schelling pensaba que echando al fantasma de Hegel de su cátedra se hacía justicia histórica. Con aire triunfal dijo que "sin mí, no habría existido Hegel ni los hegelianos. Ésta no es una presunción altiva, de la que estoy muy lejos, sino la pura verdad" [Plitt, III, 165-166]. Heine todavía podría burlarse de esta puerilidad de Schelling, creo que con razón. En conclusión: Schelling quería ajustar las cuentas con su rival, no contribuir a la operación política para la que había sido llamado.

En cierto modo, el encargo que había recibido Schelling era contradictorio. Él había acusado a Hegel de divinificar el Estado. Para Schelling, por el contrario, el Estado formaba parte de lo negativo, un territorio ajeno a la vida de la religión y de la ética. Si tenía alguna función, era ofrecer un suelo firme a los hombres que se relacionaban con las verdaderas realidades positivas de la vida. Por tanto, desde su filosofía, Schelling se sentía inclinado a poner lími-

tes al poder del Estado, en la línea liberal que ya hemos indicado. Ésa era la cuestión fundamental a la que había llegado en las lecciones de Múnich, en 1833. Pero lo que deseaba Guillermo Federico IV no era precisamente esto. Él no deseaba la divinización de Hegel, cierto; pero porque deseaba una propia en la que él quedase revestido de la gracia de Dios. Tarde o temprano, las cosas no podían ir bien para la filosofía.

El caso es que Schelling dio su lección inaugural el 15 de noviembre de 1841. Allí estaba gente tan variopinta como Engels, Kierkegaard y Bakunin. El relato que nos dejó el amigo de Marx es muy divertido. El de Kierkegaard es más sutil. El primero hace de la lección un acontecimiento oficial de la corte de Prusia. El segundo, un asunto personal. Con ironía, el danés se dispone a escuchar unas lecciones que prometen el florecimiento de la ciencia y de "nosotros con ella". Schelling volvió a sus viejos ticts. Allí habló de la necesidad de implicar la filosofía en la construcción nacional. La salvación de los alemanes dependía en su criterio de una nueva filosofía y él, que había iniciado una revolución hacía cuarenta años, estaba en condiciones de iniciar una segunda. Puesto que la filosofía analizaba problemas vitales generales a los hombres, ninguno podía quedar al margen de sus interpelaciones. Schelling parecía ofrecer, como antes Hegel, una filosofía que hablaba de la totalidad del presente y que elevaba a concepto las ambiguas experiencias de los años cuarenta. Entre líneas, sin embargo, Schelling ofrecía otra cosa. Todo quedaba dicho cuando sugirió que la filosofía estaba en peligro porque contra ella se levantaba "una reacción muy poderosa por parte de la vida". Aquí estaba la clave de su posición. Schelling no venía a recoger la vida en el concepto, como habría hecho un hegeliano, sino a contraponer, de forma grosera, filosofía y vida. La ciencia de Schelling no era la ciencia del presente, sino una que se especializaba en aquellos temas que alejaban a los hombres de las tareas materiales, que prometía, a través de una filosofía de la historia de corte teológico, un anclaje en las estables riveras de la religión, de los intereses escatológicos y de las esperanzas en una Iglesia futura y fraternal.

Un liberal hegeliano como Hinrichs inicialmente percibió el malentendido y disolvió las ilusiones que otros se hicieron. La gente esperaba que, a través de la filosofía, se dotase al presente de un significado y de un sentido del que carecía por sí mismo. En lugar de esto, Schelling se explayó sobre el pensamiento redentor que trascendía el angustioso presente y aseguraba el futuro; esto es, el pensamiento que debía no tanto cambiar el presente, sino aportar el futuro. Hegel había acostumbrado a la gente de Berlín a captar el movimiento de la realidad. Las mentes forjadas en su filosofía no estaban dis-

puestas a contraponer pensamiento y vida, ni a aceptar ningún futuro que no estuviera mediado por la transformación y el trabajo en el propio presente. Kierkegaard es todavía más explícito en su *Diario*. Tan pronto Schelling nombró la palabra realidad, su pensamiento saltó de alegría. En un apunte de febrero de 1842, pocos meses después, la cuestión ya está clara: "Schelling cacarea de un modo completamente insoportable. Ya soy viejo para escuchar lecciones, pero Schelling es todavía más viejo para darlas. Toda su doctrina denuncia la más alta impotencia. Si me hubiese quedado escuchando a Schelling, me habría vuelto un imbécil".

Los alumnos comenzaron a desertar de sus clases inmediatamente. A duras penas mantenía la docencia, cuando en el año 1843 salieron a la luz, en una edición que no contaba con el permiso del autor, sus lecciones sobre la filosofía de la revelación. El editor era el viejo enemigo Paulus, que sin duda deseaba dar la puntilla a Schelling publicando lo que hasta ahora sólo causaba decepción entre sus estudiantes. Schelling se alarmó y acusó ante los tribunales a Paulus por plagio. La acusación era estúpida, por cuanto Paulus no reconocía en momento alguno ser el autor del texto. Schelling perdió el juicio y con él una buena parte del prestigio personal que le quedaba. Heine escribió sobre el asunto uno de sus deliciosos y bromistas poemas que tituló *Kirchenrat Prometheus*. El título hacía referencia a Paulus, consejero eclesiástico que había robado, como Prometeo, el fuego de Schelling para dárselo a los mortales. Pero al final del poema, Heine, invirtiendo el mito, decía:

> Tú has robado los cuadernos de Schelling
> justo lo contrario de la luz,
> tinieblas que se palpan
> que se pueden agarrar como aquellas
> que una vez dañaron a los egipcios.

El libro de Schelling era, en el poema de Heine, una plaga. Poco a poco, este juicio se fue imponiendo por doquier. En 1846, Schelling tuvo que dejar las clases por falta de alumnos. La maldición de Heine se había cumplido. La inversión del mito de Prometeo descrita en el poema ejemplificó la inversión del destino de Schelling respecto a Hegel, cuyo mito se hacía grande paulatinamente hasta dominar el pensamiento de los más esforzados.

Schelling tuvo la desgracia de vivir todavía ocho años. Gracias a este capricho del destino, tuvo tiempo de contemplar en Berlín la gran revolución de 1848. Al principio, su resentimiento se impuso en la valoración de los hechos.

Todo aquel apocalipsis de obreros dominando las calles, agitando las banderas tricolores, imponiendo constituciones a los reyes, exigiendo derechos y libertades, era la consecuencia de la pésima política de un gobierno que no había querido reconocer su teoría del Estado orgánico ni promover la religión como la verdadera cohesión social. Entonces escribió a su viejo alumno Maximiliano de Baviera para que sirviera de mediador entre Prusia y Austria y pudiera lograr una unidad alemana sustantiva, capaz de impedir la catástrofe que parecía evidente a los ojos de todos. Corre la leyenda de que en Berlín coincidieron, en casa del embajador de Rusia y por este tiempo de la revolución, nuestro filósofo y el mismísimo Donoso Cortés, por entonces embajador de España. Sea o no sea cierta la leyenda, lo seguro es que por aquel entonces Schelling expuso con claridad sus deseos, plenamente convergentes con los de Donoso, de que se instaurase "la indispensable dictadura". Luego, casi igual que el marqués de Valdegamas, Schelling manifestó su decisión de retirarse completamente al mundo interior y "a un eremítico aislamiento".

En realidad era una actitud sensata por su parte. Schelling, a diferencia de Hegel, no tenía herramientas conceptuales para hacerse con el presente. Incapaz de pensar la sociedad moderna o de identificar el momento evolutivo en que le tocó vivir, no podía encontrar el hilo conductor para salir del laberiento de tensiones que caracterizaban la sociedad alemana. Así que era bastante razonable retirarse al mundo que verdaderamente conocía, el que había ido configurando como una burbuja narcisista desde hacía muchos años, el mundo de su reflexión sobre la religión y la mitología, sobre las verdades eternas y sobre lo negativo del mundo. Puesto que su pensamiento se había quedado impotente para analizar el mundo político y social, Schelling proyectó una transferencia de sentido, bastante obvia, y despreció el mundo de la política como lo impotente *per se*. De esta manera no tenía que renunciar a la autoimagen que había forjado, de conectar con las verdaderas realidades trascendentes. En suma, lo había dispuesto todo para huir del mundo y su irresistible nostalgia, confesada hasta el final de sus días, no fue interpretada como la respuesta a su soledad y su impotencia, sino como la vocación por una vida transcendente de la que tenía que dar testimonio. A finales de 1851, a dos años y medio de su muerte, le escribió a Maximiliano una carta en la que expresó su más rabioso deseo. Entendía que su época había entrado en aquella situación "que, según las descripciones, ha de preceder al fin del mundo, en la que los hombres, por temor en la espera de las cosas que deben llegar, no se atreven a respirar".

Pero Schelling no fue tan valiente. Continuó viviendo hasta entregar su alma el 20 de agosto de 1853 en Bad Ragaz, en Suiza.

3.4. El sistema final de Schelling: *La filosofía de la revelación*

3.4.1. *La estructura de una filosofía final*

Vemos así que Schelling sobrevivió con mucho a todos los idealistas. Y no sólo a ellos. Prácticamente llegó a vivir tanto como dos de sus más relevantes lectores, Kierkegaard y Schopenhauer. Lo que tuvo que vivir, desde luego, no hizo sino confirmar sus ideas. La revolución del 48 agitó el mundo burgués hasta las más profundas entrañas y le trajo el anuncio de la muerte de esa cultura, que los socialistas daban por segura. La pequeña burguesía alemana dio por buena la profecía y se entregó a un estilo de vida que acariciaba la muerte como la experiencia fundamental. Wagner pudo agitar un poco sus vidas con ecos de que en cierta edad, en ese mismo país, hubo un mito de hombres poderosos y entregados a la causa del amor y del poder. En realidad, todo aquello era pura compensación estética. Los espíritus se entregaban a la contemplación del próximo final, tal y como habían aprendido de la filosofía de Schopenahuer, subrayando la vanidad de todas las cosas mundanas. Parecía que Hegel tenía razón. Todos esperaban que un pueblo joven, desinhibido, trabajara su obra en el yunque de la historia universal. Marx se tomaba en serio la teoría de Hegel y se disponía a proponer la herencia de su filosofía como el taller conceptual en el que la nueva clase, el nuevo pueblo, realizaría su trabajo.

El viejo Schelling leyó la época de otro modo. Para él, aquella revolución no era ni burguesa ni proletaria, sino un híbrido que había de iluminar las abismales distancias entre estas dos formas de vida. En realidad, en ella brotaba el punto y final de lo que había irrumpido en 1789. Esta comprensión de las cosas le daba esperanzas de que pronto se iniciaría la regeneración. Con su mirada escatológica, el aumento del mal sólo podía entenderse como la aceleración de la llegada del bien. Este juego le parecía, por ello, propio de la providencia. Había además otras cosas en juego. La debilidad que demostraba Prusia, la orgullosa Prusia, no era sino un anticipo de lo que le estaba reservado. Con el Estado más fuerte de la época se hundía también la filosofía de Hegel. Allí, en 1848, se había visto cuántos estaban dispuestos a dar la vida por ese Estado de funcionarios y militares. Allí se había visto claramente lo que valía aquella religión política. La miseria de la época quedaba ante los ojos

de todos. La unificación de Alemania, tan necesaria, debería hacerse con otras bases filosóficas y, sobre todo, con otras creencias religiosas. Schelling incluso hacía planes de una unidad federal, con parlamento general, del que no podía quedarse fuera ni Austria ni Baviera, las potencias alemanas católicas.

Ahora su trabajo quedaba mucho más claro. Se trataba sobre todo de preparar la verdadera religión del futuro, aquella que permitiría superar la forma católica y la luterana en la Iglesia del espíritu. Así, la tarea silenciosa del eremita Schelling era preparar la forma espiritual en la que finalmente se podría unificar Alemania. Pues resultaba claro que los alemanes no eran un pueblo nacional en el mismo sentido que lo eran los franceses, con una conciencia extrema de su fuerza política. La unidad de los alemanes dejaría intactas las diferencias entre los reinos y los pueblos, porque sería una unión en la fe y en la creencia. Ahora bien, si este proyecto había de tener una oportunidad, debía indicarse desde la misma filosofía el camino pedagógico para reconocerlo, identificarlo y seguirlo. Para ello, los espíritus, en lugar de idealizar las realidades de este mundo, las necesidades económicas, las estructuras sociales y políticas, deberían tener muy clara su diferencia. No se trataba de proyectar la forma de vida religiosa sobre las realidades temporales, sino justamente de distanciarse de ellas, de negarlas, como propedéutica para reconocer las realidades trascendentes de la vida religiosa.

Muy consciente de esto, cuando el hijo de Schelling editó su obra final, *La filosofía de la revelación,* que había quedado inédita en vida, hizo un repaso de los volúmenes editados y concluyó así: "La tarea es entonces comprender las religiones efectivas, la mitología y la revelación, pero a través de este comprender llegar a lo que se llama la religión filosófica" [WS. VIe, v]. Tal religión filosófica tendría que ver con el Dios verdaderamente existente. Como es lógico, su hijo se cuidó mucho al decir que esta religión filosófica y libre era, en el fondo, el cristianismo propiamente dicho, sólo que explicado y comprendido en su más profunda naturaleza [WS. VIe, xi]. En realidad, esta obra era el último esfuerzo y el más sistemático de Schelling. Preparada por una serie de tratados anteriores, como la *Presentación del empirismo filosófico* de 1830, todavía impartida en Múnich en 1836, y dado a conocer de manera parcial en la conferencia sobre *La fuente de las verdades eternas*, leída ante el pleno de la academia de Berlín en 1850, *La filosofía de la revelación* había sido expuesta en las lecciones de 1841-1842 y de 1844-1845 en la cátedra de Berlín, y trabajada por su autor hasta el final. A estas lecciones pertenece "Otra deducción de los principios de la filosofía positiva", la primera lección de Berlín, expuesta en octubre de 1841. El contenido de esta lección se recoge lue-

go en la obra definitiva, en la quinta lección. Allí se incluye también la temática del empirismo filosófico, en las lecciones sexta y séptima. El manuscrito, parece ser, estaba completamente listo para imprimir.

Cuando echamos una ojeada al índice de la obra, inmeditamente reparamos en su carácter sistemático y omniabarcante. *La filosofía de la revelación* resume la totalidad de los intereses filosóficos del último Schelling y los expone de una manera plenamente madura. En el primer libro, que lleva por título "Introducción a la filosofía de la Revelación" y por subtítulo "Fundamentación de la filosofía positiva", se recoge y explica la diferencia entre filosofía positiva y negativa y la definición de empirismo filosófico. En el segundo libro, titulado "Primera parte de la filosofía de la revelación", se recogen temas cercanos a los del tratado sobre la libertad y las edades del mundo, y está preparado alrededor de la categoría de creación. En este segundo libro se integra una breve exposición de la filosofía de la mitología, que es muy útil para conocer el juego de relaciones entre la filosofía de la mitología y la de la revelación. Como podemos suponer, la brevedad de Schelling no es tan breve y nos lleva por más de cien páginas a través de su filosofía de los misterios. Sólo al final se nos anuncia el tránsito a la filosofía de la revelación especial o propiamente dicha. El tercer libro, que va desde la lección XXIV hasta la XXXVII, expone la revelación cristiana, muestra las relaciones entre el cristianismo y el principio cósmico entendido como Satanás y acaba con la Iglesia de Juan, en la que se cifraba el destino del cristianismo y de la libre religión, en que Schelling tenía puestas todas sus aspiraciones.

Una vez expuesta la estructura de su sistema de pensamiento definitivo, se va a suponer que la mejor manera de aproximarnos a esa compleja y extraña filosofía será la de atenernos a este esquema en tres libros. Primero, analizaremos la filosofía positiva de Schelling. Luego, expondremos el sentido de los primeros desarrollos de su filosofía de la revelación centrados en el problema de la creación y apuntaremos el sentido de su filosofía de la mitología. Posteriormente, volveremos al sentido de la religión cristiana, a la tensión entre el cristianismo y el cosmos y las expectativas escatológicas de la Iglesia de Juan. Allí estaremos en condiciones de comprender el sentido final de la propuesta de Schelling para su época.

3.4.2. *Filosofía positiva y negativa o el empirismo filosófico*

La metodología de Schelling, la que le lleva a la diferencia y a la deducción de la filosofía positiva desde la filosofía negativa, tiene que ver con un uso

masivo y nuevo de Kant. Schelling recogió de este Kant renovado la aspiración a una realidad suprasensible que reunificara los tres apriori, el de la intuición, el del entendimiento y el de las ideas. Esta aspiración era la que dejaba a la razón a solas consigo misma, sin mediación posible a través de lo sensible, ante un vacío que sólo ella y su aspiración producían. En el fondo, Schelling reconocía que Fichte había intentado proponer una filosofía en la que esta razón a solas consigo misma se conociera. Fichte quería impulsar una ciencia allí donde Kant sólo había dejado un crítica [WS. VIe, 57]. Ahora bien, Fichte no había podido superar la dualidad básica sobre la que se elevaba la filosofía de Kant. La razón delante de sí misma no revelaba existencia, sino exclusivamente ideas. La razón podía llegar al reconocimiento de un *prius*, de un incondicionado, de algo suprasensible: pero sólo desde los conceptos. Podía saber qué debía ser ese *prius* incondicionado. Pero su existencia no se le daba. Para que la existencia se diera era preciso clausurar el camino de los conceptos y zambullirse en la intuición. La razón demostraba que podía existir un incondicionado. Pero no daba su existencia. Fichte, al dejar a la razón a solas consigo misma, como si diera conocimiento de lo absoluto, asumía una falsa identidad de pensar y ser. Esta falsa comprensión ha determinado que la filosofía, para todo el idealismo, incluido Hegel, se haya ocupado sólo del qué de las cosas, de su esencia, y no de que las cosas son, de su existencia.

Debemos comprender bien el sentido de Schelling. No quiere decir que los conceptos de la ciencia no se ocupen de lo existente. Ciertamente, si tenemos el concepto de planta, no tenemos el concepto de una quimera. Pero Schelling dice que el concepto se ocupa del contenido material de lo existente, pero no del hecho de existir propio de este mismo existente. Para el concepto de planta es necesario que exista un material a organizar. Pero es contingente que exista esta planta, aquí y ahora. Este hecho existencial no altera en nada el concepto. Que exista la forma de planta, que se organice de esta manera, que esté dentro de una escala evolutiva, todo esto puede comprenderse a priori desde la necesidad lógica del despliegue de la naturaleza. Pero no se puede deducir que exista *esta* planta. *Ni ésta, ni ninguna.* Schelling dice de manera conclusiva que "la razón está interesada en el contenido de todo lo que aparece en la experiencia, comprende lo efectivo, pero en modo alguno la efectividad. [...] El existir efectivo de la naturaleza y de sus formas particulares no pertenece a la ciencia racional" [WS. VIe, 61].

La cuestión es ahora ésta. El existir efectivo tiene otra fuente de conocimiento, la experiencia. Ésta es la teoría del empirismo científico. La experiencia debe acompañar a la razón, para ofrecerle lo que ella no puede ofrecerle: la

existencia. El problema es que la razón ha llegado a conocer conceptualmente a Dios como incondicionado, como fin necesario de sus juegos conceptuales, y sin embargo ahí la experiencia cesa. Aquí el aspecto de la filosofía de Kant como crítica continua vigente, frente a la pretensión de Fichte y Hegel de construir una ciencia puramente conceptual. Esto fue posible porque los dos hicieron del contenido inmediato de la razón el ser y la fuente del existir. La razón ya no era la capacidad de conocer, la potencia infinita de conocer, sino la potencia infinita de ser o el poder ser infinito. Ahora bien, nada puede sacar a la razón de su círculo de conceptos. Este concentenido de la razón, entendida por Fichte como el poder ser infinito, no es sino el concepto inmediato del ser mismo. Se trata de un paso que transita inmediatamente del pensar al ser, aquel argumento ontológico que Hegel reclamaba. Pero todavía quedaría el otro paso, el real, del pensar al existir, paso dado por algo ajeno al pensar, dado por el propio ser. Al pensar que lo primero implicaba lo segundo, la razón idealista caía en la ilusión. No hay verdadero tránsito, sino otro pensar. Lo que encuentra la razón siempre, hasta la eternidad, es una potencia, no un acto de existir. La razón jamás se enfrenta en su inmanencia al surgimiento originario de la cosa.

En verdad, la posibilidad racional es la forma de la discursividad y de la lógica. Nuestro sistema conceptual puede tejer relaciones lógicas entre todos nuestros conceptos y puede generar un sistema de transformaciones de todo concepto en otro. Desde el concepto más simple, por adición de notas, se puede llegar a cualquier otro. El contenido inmediato de la razón es ese cuerpo conceptual de infinitas metamorfosis y lo científico en ella es el rigor lógico con que se pasa de un concepto a otro. Desde la materia como concepto básico se puede añadir la nota de la inercia, del movimiento, de sus leyes, de sus acciones y reacciones, de la complejidad física, química, de la complejidad biológica y de las formas cada vez más complejas de organismos. Lo mismo se puede decir del espíritu. Por eso la razón es discursividad, una forma del devenir. Al cerrarse en este sistema de referencias mutuas y recíprocas, la razón no encuentra en sí algo radicalmente primero. Ella siempre se mueve de unas notas conceptuales a otras y cualquiera de ellas encierra la potencialidad de todas las demás. Schelling concluye que "el contenido inmediato de la razón no es algo absolutamente sabido o estable" [WS. VIe, 67]. Puede decir de cualquier cosa lo que es, pero sin poder decir de ninguna que exista. Lo que es, para ella, es siempre en relación con algo que es. Éste es el primer sentido, y el más fuerte, de la ciencia negativa: esta ciencia *no puede decir* positivamente que algo esté puesto en su ser. Sólo puede decir algo en rela-

ción con el devenir de la discursividad, con el paso de unas nota a otras, con lo que esa cosa en el fondo no es.

Schelling ha llamado a esta característica de la razón su anfibología y tiene que ver con lo que entendía Kant por tal. La razón es sólo reflexión, habla de sí misma, no de lo existente. Ella, como razón existente, es la potencialidad de todo existente, pero ninguno en concreto. La existencia le es trascendente. Sólo dejaría atrás esta anfibología si, impulsada en su discursividad, llegase a un punto en el que se pudiera decir desde ella misma que algo es. Este punto existencial lo alcanza, desde luego, pero a la manera como imagina su ideal, como un punto discursivo en el que detenerse y reposar, un punto a priori que no es sino una posibilidad. Ahora entendemos más claramente la negatividad de esta ciencia: siempre está deviniendo justo porque nunca llega a lo que es. "La razón, de aquello que es el ente mismo, no tiene otra cosa que un concepto negativo" [WS. VIe, 70]; a saber: aquello que no devendría, que no podría captarse discursivamente, que no necesitaría una referencia a otro concepto. Pero no tiene un concepto positivo porque su conocimiento ya no sería asunto de conceptos. La razón produce una ciencia negativa porque lo ente en su existir no puede ser conocido racionalmente. Para ella, lo ente en su existir es una exclusión de todo lo que ella puede conocer. Lo ente queda fuera del movimiento de la razón, que sólo entiende de lo que *puede* ser. De ese ente, que reposa en sí, que no puede ser o devenir por otro, estable, igual a sí mismo, tenemos un concepto y una posibilidad. Pero en su existir es trascendente a la razón [WS. VIe, 73].

Ahora bien, la filosofía negativa se propone como tal sólo cuando tenemos una contraposición, cuando le oponemos algún conocimiento apropiado de lo ente, cuando existe alguna filosofía positiva como tal. Si no existiera manera alguna de hacerse con el existir del ente, entonces la razón sería lo que es, pero no tendría un elemento de negatividad respecto a alguna otra forma de conocimiento. Sólo en relación con eso positivo, la razón nos deja en un desierto completo, donde carecemos de todo ser, desierto en el que la razón vuela libre como en su elemento preferido [WS. VIe, 76]. A lo más que llega la razón en este ámbito es al argumento ontológico. Schelling, en las páginas siguientes de la lección V nos da una versión del mismo: lo ente sería aquel concepto pensado por la razón que, por su propia potencia absoluta, por su propia perfección, abandonaría la mera posibilidad para dar el paso a la existencia. Sería así la potencia de un ser propio, de tal manera que su contenido como sujeto determinaría su existencia como objeto desde una relación interna, necesaria. Schelling, sin embargo, insiste en que todavía esto es filosofía negativa

y que, por mucho que haya entregado su más alto concepto a la filosofía positiva, no ha transitado a ella [WS. VIe, 79]. La filosofía negativa ha encontrado aquí su objeto último y supremo y se lo brinda a la filosofía positiva. Tenemos por eso aquí un momento de indistinción entre la filosofía positiva y negativa. Ahora se muestra la necesidad de la filosofía negativa para la positiva. La una le da la tarea a la otra. Mas no el principio [WS. VIe, 93], ya que ella se da a sí misma su principio cierto y absoluto y se dota de los medios necesarios para realizar su propia tarea.

Schelling se sentía muy orgulloso de haber inventado este concepto de filosofía o ciencia positiva. Pues Kant había aspirado al conocimiento positivo del ser por la práctica y Jacobi, por una operación que metafóricamente llamaba salto mortal. Reclamar la forma de la ciencia para conocer el ser en su realidad efectiva existencial era su propio hallazgo [WS. VIe, 84]. Pues, frente a Hegel, pensaba que esa ciencia no era la mera lógica, sino que, al contrario, se basaba sobre la consideración negativa de la lógica. En este punto, como lo muestra la lección VI, Schelling regresaba directamente a Sócrates, el verdadero ejemplo crítico contra toda filosofía negativa, y a Platón y Aristóteles, que traspasaron por primera vez lo positivo frente a lo negativo de los filósofos físicos presocráticos, que todo lo cifraban en el devenir, y frente a los eleatas, que todo lo cifraban en la lógica. Quizás este pasaje dé una idea precisa de lo que Schelling quiere decir: "Sócrates y Platón, los dos, se comportaron en relación con lo positivo como algo sólo futuro, y por lo tanto se atuvieron proféticamente a él. En Aristóteles la filosofía se ha purificado de todo lo profético y mítico y sólo Aristóteles aparece precisamente por eso como discípulo de ambos, de tal manera que se separó de lo meramente lógico y, por contra, se ocupó completamente de lo positivo alcanzable, de lo empírico en el más amplio sentido de la palabra, pues para él el *esto* (que esto existe) es lo primero y el qué (lo que algo es) es lo segundo y secundario" [WS. VIe, 100].

Así que Aristóteles, al pensar la sustancia primera como lo existente, fue el primero que reparó en el vacío que ofrecía la lógica y la dialéctica y tuvo razón al reprochar a Platón que no explicase la relación de participación concreta entre las ideas y las sustancias individuales. De hecho, Aristóteles descubrió la filosofía negativa. Él identificó que el ser sólo se puede pensar como potencia y que, justo por eso, el pensar quiere dar el salto al ser en acto y negarse como pensar. La filosofía negativa prepara entonces en él su propia retirada, su propia negación, su propio ingreso en la experiencia como aquello que ofrece el ser en acto. La lógica, la filosofía racional, fue aquí por primera vez una propedéutica de la experiencia, un empirismo a priori, buscado. Justo por

eso, Aristóteles pudo mostrar la exigencia que lo empírico tiene de la lógica, y supo dotar a todo lo existente de una estructura categorial hasta la ciencia primera, hasta regresar de nuevo al acto puro, a la entelequia, opuesta a toda potencia. Este regreso categorial era el pensamiento de lo que en la efectividad se daba como aspiración de todos los seres a la estabilidad y eternidad del acto puro, de motor inmóvil, de lo efectivamente existente sin devenir alguno, que sólo podía relacionarse con los seres en movimiento por el hecho de ser amado, pues incluso cuando actuaba –provocando el amor– permanecía inmóvil. Su vida era pensarse a sí mismo en su contenido infinito, y por eso era vida inmóvil.

La cuestión decisiva es que el Dios de Aristóteles era la meta final de todos los seres existentes, pero no la causa productora del existir de los mismos. Tal Dios, dice Schelling, no responde a la expectativa de nuestra conciencia [WS. VIe, 107], que no se conforma con que todo aspire a Dios, sino que exige que todo proceda de él, que haya sido creado por él. Curiosamente, aquí Aristóteles estuvo por detrás de la mitología y, desde luego, por detrás de la Biblia. No supo ver en la mitología justamente esta indicación de Dios como causa creadora, como ser existente que transmite su existir a la nada. Éste es el motivo real de la revelación [WS. VIe, 108]. Así que la filosofía negativa llegó hasta las puertas del cristianismo, pero no lo incluía. Llegó a pensar el ser puro, el acto puro, e incluso a pensar que las cosas existían en tanto anhelaban y amaban ese acto puro. Pero este argumento dejaba en el misterio la propia existencia de lo finito, una existencia que no podía sostenerse en sí y cuyo origen era impenetrable. Si no se explicaba el hecho del existir, no se explicaba el amor que las cosas finitas existentes profesaban al motor inmóvil. La sustancia primera de cada cosa era un misterio que brotaba en su positividad inexplicada. Schelling reconoció aquí lo propio de la revelación y del cristianismo. Las cosas en su existir son nada, excepto porque Dios transforma su nada en existencia. El complejo intento de la Edad Media de sintetizar la filosofía cristiana con Aristóteles tenía que chocar con este punto y lo hizo. El aristotelismo ortodoxo tenía que apostar por la eternidad del mundo. Pronto se vería que este devenir continuo también era contradictorio con las causas finales. Así, el aristotelismo se demostró con el tiempo contradictorio con el cristianismo. De esta contradicción interna sacó a la filosofía Bacon, quien dejó libre el impulso entusiasta, dotado de una profunda conciencia religiosa, de admirar y recoger lo existente en tanto huella de la existencia de Dios, despreciendo la lógica y la dialéctica como capacidad de inventar realidades que no existían en verdad. Bacon descubrió un empirismo puro y verdadero, que se atenía a lo

existente, y que no excluye nada de lo que presenta la naturaleza o la historia del género humano.

¿Pero este empirismo filosófico es la filosofía positiva? Schelling se hace esta pregunta al final de la lección sexta. Su respuesta es que aunque tienen una relación, la filosofía positiva no puede reducirse a mero empirismo. En realidad, todo en este Schelling es previsible. Experiencia, empirismo, no es meramente aquella forma de conocimiento que nos brindan los sentidos externos o el sentimiento. Empirismo no hace referencia sólo a lo sensible. También, dice Schelling, el carácter intelectual y moral de un hombre se conoce a posteriori y desde la experiencia. "El empirismo como tal en modo alguno excluye todos los conocimientos de lo suprasensible, como se acepta habitualmente y como Hegel presupone" [WS. VIe, 113]. Claramente, aquí se abría la corrección sustantiva a Kant, fuera de todos los circunloquios anteriores. Y esta corrección a Kant era la misma que desde hacía muchos años había propuesto Jacobi, que así triunfa sobre el viejo enemigo. Había un empirismo metafísico y sobre éste debía edificar la filosofía positiva su conocimiento. Aunque sólo hemos reconocido el principio, con esto tenemos la organización de todo el libro de Schelling. Pues podemos reconocer que lo que se da a la experiencia es algo pleno de misterio, algo místico, y por eso podemos llamarlo empirismo místico; o bien podemos conocer que la existencia de lo suprasensible se da sólo por una revelación divina que pensamos como un hecho externo. Tal hecho se opone a los sentimientos que pueden darnos la fe en la existencia de Dios, con lo que Schelling acaba ajustando las cuentas con Jacobi. Pero hay un tercer tipo de empirismo en el que lo suprasensible se da en una experiencia que implica el extasiarse del hombre en Dios y, por ello, un intuir infalible no sólo de la esencia divina, sino de la esencia de la creación. Schelling llama a este empirismo teosófico y es un misticismo especulativo o teórico. Como es lógico, esta doctrina, que conoció Jakob Böhme, incluye la exigencia de una verdadera filosofía positiva a la que el propio Hegel no es ajeno. Su aspiración es comprender el proceder de las cosas desde Dios como un proceso efectivo de prestación de existencia. Sin embargo, esta teosofía abandona la forma filosófica, la ciencia y el método. Además, aquel proceso del proceder de las cosas desde Dios fuerza a los teósofos a hacer de la divinidad una especie de proceso natural. Pero la filosofía positiva, dice Schelling, se opone a que Dios sea considerado un proceso. Esto, pasando las páginas de alabanza a Böhme, acaba significando que la filosofía positiva apuesta por una creación libre del mundo, y precisamente por esto la filosofía positiva parte y se eleva desde la libertad. La creación es una acción, un *That*. Contra esto, los

teósofos, y entre ellos Hegel, han hecho de la creación un movimiento inmanente desde Spinoza. Todos ellos han seguido la emanación de Böhme, el verdadero fundador de la filosofía moderna, llevada por Spinoza a sus últimas consecuencias. Ahora bien, "el Dios de una filosofía positiva verdadera e histórica no se mueve, Él actúa" [WS. VIe, 125].

Como vemos, Schelling está reconstruyendo la historia de la filosofía y busca con denuedo el nicho donde pueda preservar la especificidad de su filosofía. De ahí que, en el fondo, la introducción a la *Filosofía de la revelación* sea una historia de la filosofía en pequeño, cuyo hilo conductor es la contraposición permanente entre filosofía negativa y filosofía positiva, falsa y verdaderamente comprendidas. En el fondo, esta reconstrucción es una crítica del racionalismo moderno, pero también un ajuste de cuentas con sus influencias de antaño y con sus enemigos. De ahí que Schelling tenga que dejar en su sitio a Jacobi, a Baader, a Bruno, a Böhme y a Hegel. El punto de no retorno, siempre, es la intervención de la libertad y, por lo tanto, de esa historicidad que ya vimos en *Las Edades del Mundo*. Lo decisivo aquí es que el fundamento de toda la filosofía idealista y racionalista había sido la naturaleza. *Natura naturans* en Spinoza, *Natur* en Hegel, sustancia infinita en Bruno, todo esto explicaba lo finito por un proceso natural. Schelling pensaba de otra manera: "La filosofía histórica parte de un *prius* positivo, de un *prius* existente, que no tiene que mover ante todo hacia el ser, y que por consiguiente pone un ser sólo con la libertad más perfecta, sin ser forzado a ello de cualquier modo que sea por sí mismo; y en verdad pone un ser que no es el suyo propio inmediatamente, sino un ser distinto de su ser, en el que su ser está más bien negado o suspendido que puesto y que, por tanto, está puesto sólo de forma mediata" [WS. VIe, 125].

La creación en la que está interesada la filosofía positiva es la creación personal a partir de la nada que inaugura la diferencia radical entre inmanencia y trascendencia. La cuestión inevitable es qué tiene que ver este Dios que crea libremente con la filosofía, con la ciencia y con el método. Schelling asegura que en el fondo él toma la premisa de la filosofía negativa. Ésta llegaba a la idea de un ser que es pura potencia. En tanto pura potencia tiene que pasar a ser en acto. Ésta es la representación de lo absoluto como naturaleza, a la que llega el idealismo. Frente a este absoluto, Schelling propone un ser que sea existir ya, y por tanto que sea absolutamente trascendente al pensar. Este ser no tiene necesidad de pasar a la existencia. Existe, y existe tan denso, que si pasa a ser no es por la necesidad, sino desde la libertad. Pero que haya actuado libremente, creando un ser ajeno a él, esto sólo se puede ver por la experiencia, a

posteriori. Así que esta filosofía no parte de la experiencia, ni de algo dado, sino que es algo a priori. Ese *prius* no es demostrado, y a él se llega por el pensamiento libre, por el argumento ontológico [WS. VIe, 157 y ss.], extremando las conclusiones de la filosofía negativa en sentido positivo. Pero ella va a la experiencia, a la facticidad de la existencia, y lo que prueba es el vínculo con aquel *prius* absoluto y pensado, y demuestra que puesto que las cosas existen, ese vínculo debe ser existencial, fáctico. Y por ello, lo que hace la filosofía positiva es demostrar la divinidad de aquel *prius*, que el vínculo entre lo que se da a posteriori en la existencia y lo que se pensó como *prius* ha de ser la donación del existir libremente otorgado. Así que la filosofía positiva demuestra que el *prius* existe y es Dios. La existencia a posteriori muestra que el *prius* existe como lo hemos pensado. Así que la filosofía positiva es el apriorismo empírico, en tanto que el *prius* se demuestra a posteriori como Dios. En relación con el mundo, la filosofía positiva mira desde el apriori del *prius*. En relación con Dios, ella lo mira desde el aposteriori existencial del mundo. Al mirarlos como inmanencia y transcendencia, sólo puede unirlos desde la acción libre. Por eso puede decir Schelling que la filosofía positiva no está nunca acabada: cualquier existir produce el mismo razonamiento y cualquier criatura habla de la libertad de Dios. Es importante, a los ojos de Schelling, sostener que aquí no se ha hecho uso de la revelación para nada y que, en este sentido, la filosofía positiva no es religiosa ni irreligiosa, sino científica.

Y sin embargo, ella encuentra por primera vez el verdadero concepto y el verdadero contenido de la religión, concepto que tiene que ver con otra forma de relacionarse con lo existente en su totalidad. Este concepto no puede ser confundido con el cristianismo en su acepción normal. Hay muchos cristianismos y aunque se puede decir que toda la filosofía moderna tiene el cristianismo como un presupuesto histórico, con esto no se está diciendo mucho. Pues la filosofía moderna es, a los ojos de Schelling, un inmenso error. Ciertamente, se puede decir más en concreto que la filosofía verdadera y la filosofía cristiana tienen el mismo contenido, pero para eso se tendría que tener del cristianismo una idea más alta, que sólo puede conquistarse desde el contenido de la verdadera religión. Lo mismo se puede decir de la revelación. Ésta, como la mitología, al proponernos el concepto de creación, ha mostrado siempre una convergencia con la inteligencia humana hacia la filosofía positiva. Por eso se puede decir con legitimidad que la filosofía positiva es la filosofía de la revelación, pero siempre y cuando tratemos el concepto de revelación desde la propia filosofía. Pues ya hemos visto que esta filosofía no acepta el dato de la revelación, sino que demuestra el vínculo creador entre *el prius* pen-

sado como Dios libre y la existencia de las cosas. La filosofía positiva no asume autoridad. Lo revelado para esta filosofía es el objeto, el mundo y todos los actos de la libertad que antecedieron a su manifestación [WS. VIe, 142]. No es una fuente de autoridad, sino el contenido de la experiencia. Justo porque esta revelación es real y existente, se puede hablar de un Dios existente y de una religión existente.

3.4.3. *El contenido de la filosofía positiva como filosofía de la revelación: monoteísmo y politeísmo*

Para avanzar en su exigencia de racionalidad filosófica, Schelling tenía que partir de la verdadera idea del monoteísmo. De esta manera, situó el punto de partida justo más allá de las premisas del mito politeísta. La cuestión es cómo se relaciona Dios con el mundo, y quién es verdaderamente el creador de este mundo. Ahí está el fondo más básico de la diferencia con Fichte. Para Fichte, Dios llega a la autoconciencia sólo en el hombre o en la historia mundial. Para Schelling, Dios mantiene siempre su trascendencia respecto al mundo. El mundo surge por una acción que Dios pone en marcha por su libertad, pero Dios permanece fuera del proceso, fuera del mundo. Como el Dios de la vieja gnosis, el Dios único de Schelling no es plenamente de este mundo. En realidad, Dios es el señor del mundo, pero antes de que el mundo exista. Es el señor de la posibilidad del mundo que ve en él, pero no de la existencia del mundo, ajena a él.

El problema estructural, que nos recuerda a la gnosis, es que entre este señor de la posibilidad del mundo y el mundo existente ha de existir un *mediador* [WS. VIe, 292]. Este *Mittel* hace referencia al problema de las potencias, que ya había emergido en el Schelling de Jena. La primera potencia recoge la tesis del libro del *Sirach*, XXIII, 29, que dice: "Porque todas las cosas, antes de ser creadas, fueron conocidas del señor Dios y aun después que fueron hechas las está mirando a todas" [WS. VIe, 294]. Se trata, como se puede comprender, de la potencia que penetra en la uniformidad del ser en sí y la rompe, destacando en ese en sí todas las formas posibles. Naturalmente, tenemos aquí un proceso *ad intra deos*, que se resuelve en un juego ajeno al mundo. De aquí se deriva la potencia segunda: cada una de las ideas vistas por Dios en su posibilidad puede ser distinta de Dios. Cada una de ellas puede olvidar su unidad, y puede dejarse llevar por un ciego querer. Si regresa al sentido de su unidad en Dios, entonces emerge el intelecto de Dios. De esta forma describe Sche-

lling la relación entre ambas potencias: "La potencia originaria, que en su punto de partida es querer ciego, es entendimiento cuando retorna a sí misma. El entendimiento es sólo el final del querer ciego. Se dice de un querer ciego que no tiene razón ni entendimiento. Según esto, el entendimiento es algo que ha de acoger la voluntad, y a su vez la voluntad es el sujeto del entendimiento, siendo entendida aquí la palabra sujeto en sentido propio como *id quod subjectum est*" [WS. VIe, 300-301].

Dios podía naturalmente mantener *ad intra* estas potencias, como mera posibilidad de que fueran otras cosas que Él. Dios inicia este proceso con necesidad para que esta alteridad posible brote libremente, mas no como extradivina o como negadora de Dios, sino justamente para que se revelera su secreto interior [WS. VIe, 304]. Podía verse así que su *actus purissimus* se transformaba en un *universum*. Aquí Dios no era diverso de sí, sino su propio espejo. Aquí todavía no hay tiempo, sino posibilidad de tiempo precedente al tiempo. Para que el tiempo comience se requiere un acto propio y particular: el querer del inicio, el querer del comienzo [WS. VIe, 309].

Aquí, Schelling introduce una distinción que a mi modo de ver es la más decisiva para comprender todo el problema. Se trata de la diferencia entre *voluntad* y *querer*. El *Wille* y la decisión por un mundo es eterna y depende de la eternidad del ser absoluto de Dios, que en su indiferencia ya es potencialmente diferencia. Pero el querer concreto y efectivo es otra cosa y supone algo enigmático, la tensión de las potencias. Lo que entiende Schelling por la tensión de las potencias es algo misterioso. Pero en todo caso no es la esencia de las potencias, sino que sólo puede emerger por mor de un fin, y por tanto sólo puede ser querida accidentalmente a ellas.

Schelling entonces se introduce en la comprensión especulativa de la Trinidad que tiene lugar en la lección XV. Para ello propone la tesis central: Dios es tan libre que ni siquiera está vinculado a su ser. La tesis ya la había anticipado en la lección anterior. Ahora extrae la consecuencia de que puede "elevar al ser lo no ente de su esencia" [WS. VIe, 310]. Este poder de llevar a la existencia incluso el ente esencialmente extradivino es la personalidad absoluta de Dios como Padre. Cuando en la página 319 Schelling resume "la consecuencia necesaria del pensar filosófico", muestra que en el concepto del Padre está la señoría de la interioridad absoluta de Dios, que puede originariamente por encima de todo poder. En la medida en que Dios conoce que es libre de poner un ser fuera de sí, ya conoce al Hijo como una forma necesaria de su ser, y por eso amado. El Hijo es necesario al Padre para conocer su propia libertad. Pero el Hijo es aquí futuro y no es todavía el mundo. Por mucho que el

Hijo sea *generado* antes de la creación, es un futuro para el Padre y sólo se *realizará* en el final de la creación. En un momento posterior a la creación se revelará externamente ante el mundo como Hijo. Él es la imagen del Dios invisible o el reflejo del Padre. Pero la modalidad de esta imagen tiene una Historia sagrada: *intra Deos, praeter Deos, extra Deos, in Deos.*

¿Qué queda entonces de la tensión de las potencias, única clave para comprender el querer de la creación del mundo? Parece que nada. Si no leo mal, no hay una apelación explícita a la tensión de las potencias en la lección XV. Pero hacia el final, por fin se nos da lo prometido. Por fin se habla de la Trinidad –hasta ahora sólo se había hablado del Padre y del Hijo– y por fin se nos habla de la tensión de la potencias y del *Mittel* que era necesario suponer para que el acto de la creación dejase a Dios fuera del mundo, en la plenitud de su trascendencia. Todas las tesis convergen entonces. Estamos al final de la lección XV y se trata de extraer las consecuencias de las explicaciones anteriores.

Entonces de nuevo aparece la palabra *Spannung*. Su lugar es la voluntad del Padre. ¿Pero qué tensión había allí? Sin ninguna duda, la existente entre su posibilidad *ad intra* y *ad extra*, las dos formas del Hijo de los libros griegos del *Antiguo Testamento*. En la medida en que existe esta tensión, ya está puesta la tercera figura del ser divino en situación potencial. Esta tercera figura no es afirmada o negada, no pasa al acto de forma inmediata, como puede pasar el Hijo. Ella sólo llega a ser a condición de que el Hijo pase a acto. Por eso, sólo si el Hijo es, la tercera figura recibe ser. La consecuencia es que ella impulsa al Hijo a ser, para así ser ella. Ahora vemos que ella es la misma tensión interna a Dios, y que ella es el impulso, lo que estimula y promueve el movimiento entero. De él depende ese fin particular, accidental al Padre, que es querer que el Hijo sea *ad extra* y no sólo *praeter*, más allá del Padre.

Y ahora es cuando el eco de la vieja gnosis se expresa en toda su plenitud. Pues como *tensión* resuelta desde un fin particular y azaroso en relación con el querer eterno del Padre, el espíritu, la tercera figura, inicia el proceso del que Dios queda fuera. Ahora Schelling desdobla la Trinidad en dos dimensiones históricas, en dos edades: como proceso *ad extra* de Dios y como proceso que vuelve a Dios. Aquí se basa toda la dimensión histórica de su pensamiento. El primer proceso es propio de la tensión de las potencias resueltas por el espíritu a favor de la existencia *ad extra* del Hijo, para que así el Espíritu devenga mediador. El segundo es propio de la vuelta al Padre, conducido por el espíritu consciente del entendimiento divino. La potencia del espíritu, como querer concreto que recorre la existencia *ad extra* del Hijo en el mundo concreto

y real, y que penetra teleológicamente la naturaleza entera, aspira a la reconstrucción de la unidad [WS. VIe, 335] al término de la creación. Así el Espíritu impulsa al Hijo a la existencia: para existir Él.

Pues bien, a las potencias divinas del Hijo y del Espíritu en tensión Schelling las llama potencias demiúrgicas. A las mismas potencias en la medida en que sirven a la reconstrucción de la unidad de Dios, las llama a cada una *personalidad divina*. Las mismas divinidades de la Trinidad, como potencias en tensión, son los demiurgos del mundo, señores de los animales y de la naturaleza, generadores del proceso del mundo natural. Ahí configuran el mundo del mito, en el que se recoge la forma divina del proceso natural. Pero las personalidades divinas de la Trinidad, que reconstruyen la unidad de Dios, nos conducen, como exigía la gnosis, a un mundo completamente otro [WS. VIe, 336]. Entonces brilla el significado divino de un proceso que parecía mera naturaleza cuando sólo estaba en tensión. Entonces la historia natural se convierte en historia divina. Los dos poderes externos del universo mítico, el Dios único y el Demiurgo, se tornan en la filosofía poderes susceptibles de ser interpretados como poderes unitarios.

3.4.4. *¿Por qué Dios Padre ama a los hombres?*

Hay un punto que el universo del viejo cristianismo gnóstico dejaba sin explicar: por qué un Dios poderoso y eterno en sí mismo, trascendente y extramundano, habría de tener amor por un ser tan despreciable como el hombre, habitante de una cloaca infecta. Para aquel cristianismo nada había de parecido ni de analógico entre el hombre real y Dios. Así que, ¿por qué Dios debía alterar su eterna semejanza consigo mismo y atravesar su tercer cielo hacia estos territorios tenebrosos? ¿Por qué había de enviar a su Hijo con una carne aparente, y comprar con su sangre y su sufrimiento a unos seres despreciables que, para gozar de su reino, tenían que ser creados de nuevo con un cuerpo espiritual? ¿Para que quería el Señor del tercer cielo un presente tan humilde como el pan y el vino, señal de que había tomado posesión de esta tierra como suya, dejándolos como signos, como promesa de salvación? Si nada ontológicamente fuerte une a Dios y al hombre (ni imagen ni semejanza), ¿por qué el amor?

El mito del cristianismo primitivo tenía aquí una falla que Schelling cubre en la lección XVI, destinada a explicar el problema del hombre originario o *Urmensch*. Pues no se trata sólo de afirmar la analogía clásica entre Dios y el hombre y explicar por eso su amor hacia él. La filosofía de la revelación de

Schelling regresa a fuentes de complejidad extrema que beben de las mismas exigencias de coherencia y de variación del propio momento fundador de la teología trinitaria, cristiana o precristiana. La clave de esa construcción sistemática es, como en la Iglesia inicial, la potencia sincrética. La solución de Schelling no es lineal. En sus bucles se encierran los momentos de todas las teologías y, entre esos bucles, la del Dios escondido, que la vieja teología talmúdica integró.

Schelling lo confiesa. Hasta ahora se ha expuesto la doctrina de la Trinidad de forma filosófica, que en cierto modo era una variación sobre la dualidad del Padre generador y del Hijo creador del mundo, disciplinada por el monoteísmo filosófico. Ahora, dice Schelling, debe exponerse la Trinidad de forma cristiana [WS. VIe, 338], haciendo frente a la diferencia entre el Hijo del Padre y el Hijo del hombre; esto es, explicando y reformando la dualidad estructural del Hijo salvador y del Mesías judío y político que la exégesis idealista del cristianismo había denunciado. Naturalmente, Schelling juega siempre dentro del supuesto central de su tesis: se trata de una historia unitaria entre un único Dios y el mundo. Vemos así que el problema del hombre forma parte del problema de la Trinidad, está en función de él y en este contexto recibe su dignidad. Curiosamente, al principio de la *Filosofía de la revelación,* Schelling lo había reconocido: el hombre tiene la dignidad de producir mediante la libertad algo nuevo. Frente a Kant, el hombre no es un fin en sí, pero su dignidad no decrece por ello: es el único medio –a través de la libertad– para algo mayor que él, un nuevo mundo capaz de superar el mundo de la naturaleza y de la historia.

La pregunta es doble: ¿por qué el hombre es amado? y ¿por qué tiene que ser salvado? El primer problema reclama una solución capaz de mostrar en cierto modo el carácter divino del hombre. El segundo problema exige explicar el hecho de la caída. La gnosis, una vez más, daba antes las respuestas que las preguntas: el caso era que el hombre estaba condenado, tenía necesidad de salvación; pero él, constitutivamente caído, no podía autoliberarse del poder de un Dios tiránico. Entonces surge el milagro del amor de un Dios extranjero que, aunque pasaba de largo, de repente se detiene ante el dolor extremo de la Tierra. De aquí procede la pregunta: ¿por qué el amor? Si alguien responde que el amor se funda en que el hombre es un ser cercano a Dios, inmediatamente se siente forzado a la segunda cuestión: ¿cómo es que entonces está condenado? El problema de la caída, su reducción a *hecho* y no a condena de la ontología, se eleva así a condición central de la racionalización del mito gnóstico.

La gnosis cristiana no podía acceder a estas preguntas porque ya había decidido no utilizar el libro de los judíos, el *Génesis*, el libro del Demiurgo de este mundo como promesa de salvación. Desde esta perspectiva, está en cuestión básicamente la radical dualidad entre historia de la creación e historia de la salvación. Schelling reclama la unidad de las historias en una teodicea más compleja. De hecho reclamará la unidad de la mitología, de los misterios y del cristianismo. Pero todo esto se produce a condición de hacer proliferar a la vez el mito con la interpretación filosófica del mito. Así emerge la figura más problemática de todo el relato de Schelling: la figura del *Urmensch*, del hombre originario.

Veamos cómo se produce este relato en la lección XVII. Schelling ha definido las potencias como las formas no personalmente divinas de la totalidad-unidad de Dios, la formas de lo divino existiendo en tensión *praeter deos*, más allá de Dios, pero todavía no *extra deos*. Cuando estas potencias entran en acción, tenemos un enunciado que escapa a la lógica del cristianismo, respetándola: "Dios como creador es en verdad pluralidad, pero no varias personas". Esto es: Dios como creador es varios, pero no varias personas, sino varias *potencias*. Por eso, en su dimensión creadora, Dios alberga una dimensión mitológica, como *complexio* de potencias naturales que se despliegan proliferando en la naturaleza, tal y como vieron los griegos su mitología. Al final del proceso cosmológico, habrá tres personalidades divinas, pero no tres dioses, porque en el propio proceso de personalización, la teleología de las diversas personas divinas consiste en transitar a la unidad de Dios de nuevo. De esta forma, el juego entre potencias y personas, entre el proceso natural y el divino, salva el monoteísmo al mismo tiempo que permite los rendimientos del mito, pues logra explicar tanto las refracciones de la divinidad en la naturaleza como su unidad en el Dios futuro.

Hemos visto que las "figuras divinas en tanto potencias" vueltas hacia el exterior de la unidad/totalidad de Dios, en su tensión creadora, acogen la función de poderes demiúrgicos cósmicos [WS. VIe, 340]. Schelling señala que todo esto puede parecer extraño a la consideración tradicional de la teología. Hemos visto que a nosotros, iluminados por el relato de la gnosis, no nos lo parece. De hecho, el propio Schelling dice que no hay que confundir esta posición propia con otras doctrinas más antiguas que también critican y se separan de la teoría habitual, la ortodoxa, según se entiende de suyo. ¿A qué opiniones heterodoxas antiguas hace referencia aquí Schelling? No lo sabemos. Él insiste en que aquí se verifica una ganancia teórica, pues su filosofía permite comprender la creación en relación con lo invisible de Dios [*das*

Unsichtbare Gottes], lo que en todo caso es muy parecido al Dios invisible tradicional. Finalmente, Schelling concede un punto: es preciso ver al propio Jehová como lo relacionado con estas potencias demiúrgicas y, en este sentido, sería αιτια δημιουργικη o el Hijo como potencia mítica, no como persona divina [WS. VIe, 340].

Ahora la cuestión es que, en el proceso creador, las potencias cósmicas están en plena tensión. La materia cósmica, como potencia del Padre, entra en tensión con las formas, como potencia del Hijo, y a su vez con los fines, como potencia del Espíritu. La filosofía de Aristóteles se muestra así como la matriz más eficaz para analizar la divinidad a nivel de meras potencias. Ahí reside, en su unilateralidad, el naturalismo de un Bruno, de un Vanini, de un Pomponazzi. La materia cósmica es divina, pero sólo a través de la potencia del Padre. Las formas cósmicas son divinas, pero sólo a través de la potencia del Hijo. Los fines que mueven el cosmos son también divinos, pero sólo bajo la potencia del Espíritu. Hay aquí una pluralidad recíproca que, en la idoneidad de una causa o potencia para con otra, muestra la unidad de Dios en la separación de las potencias. Lo devenido no recoge la unidad de Dios, sino la aspiración a la unidad de las potencias.

Pero si cesara en un punto la tensión y se produjera un punto de reunificación de las potencias como tales, lo devenido de esta unidad tendría un dirección directa con Dios mismo como unidad-totalidad, no a través de una potencia en exclusiva, sino a través de las tres a la vez. Ésta es la diferencia entre la producción de potencias cósmicas y demiúrgicas de la naturaleza y la producción de algo diferente a la naturaleza; a saber: el ***hombre originario***. La naturaleza es una relación demiúrgica con las potencias de Dios. El hombre originario, no. Vale decir, el hombre originario no es un ser natural. Es fundamentalmente un ser divino, el punto en el que se reúne lo desplazado de Dios en tanto potencias plurales. El hombre originario tiene referencia inmediata a la unidad de las potencias de Dios y, por eso, no posee un origen demiúrgico, ni se refiere fragmentariamente a una potencia. Es la unidad intocada de las tres potencias.

Esta diferencia entre creación demiúrgica y creación divina propiamente dicha se expresa perfectamente en el libro de *Génesis*, dice Schelling, en el texto clave: "Ya en la historia de la creación del libro del *Génesis* hay que observar la distinción significativa respecto a lo que se dice en todas las anteriores creaciones: Dios habla y la tierra surge; esto es, surge el proceso externo de la mera tensión de las potencias cósmicas. Pero cuando llega a la creación del hombre, aquí ya no aparecen más las potencias como tales, sino que ahora se

presentan efectivamente como personalidades divinas, siendo así que antes sólo eran para el concepto y para la consideración superior; ha llegado el momento de su ser divino. De su señorío y en el presentimiento de las mismas ya hablan los Elohim entre sí, en tanto que dicen: hagamos a los hombres a nuestra imagen, según nuestro modelo, de tal manera que nuestra unidad y nuestra igualdad se exhiban en ellos" [WS. VIe, 344].

Veamos la explicación: el hombre originario está separado de las fuerzas puramente cósmicas aisladas y tiene una relación directa con el Dios Uno, en tanto que en él se reúnen de cierta forma las personalidades divinas. Indudablemente, la consecuencia es que las tres potencias tienen que tener un *Vorgefühl* de su propia personalidad y de su unidad futura y recuperada. El hombre originario es el precipitado, prematuro, de esa futura unidad presentida de las personas divinas, justo cuando todavía sólo existen como potencias. Por eso, su ser anticipa la completa historia trinitaria. El hombre es amado porque es la propia imagen de lo que todavía Dios no es, pero será: reunión de potencias ya conocidas y conscientes elevadas a personas y reunidas de nuevo en Dios. Punto de equilibrio de las potencias, el hombre es una trinidad prematura, un Dios devenido, pero sólo desde Dios.

La historia de la caída ya es fácil desde aquí: en el hombre originario se daban unidas las potencias divinas, pero el lazo que las unía no era en sí mismo divino. A este lazo no divino que vincula las potencias divinas, mera imagen de lo que unía las potencias *ante Deos,* se llama libertad. Como tal, la libertad es un punto móvil que no garantiza el equilibrio de las potencias. Mucho me temo que aquí tenemos la simbología del triángulo de muchas logias: las tres potencias reunidas forman la figura cerrada, el recinto originario, el Jardín [WS. VIe, 348]. Inmediatamente los pitagóricos son mencionados en este contexto. El hombre originario en el Jardín es la *tetraktys,* a la que tan aficionado es también Heidegger. En todo caso, el hombre originario cree que su figura es lo originario y no comprende que lo originario son los elementos potenciales, las líneas, el triángulo en el que vive, las dimensiones de Dios como personas y no como potencias. El hombre originario es resultado de que esas potencias se unan en el jardín protector y triangular. Él sólo las domina si las mantiene unidas. Pero su ilusión, su error innato, es que las puede dominar como señor y no como ser creado. De otra manera: su error consiste en creer que él las sostiene unidas, cuando él es el efecto derivado de su unidad.

¿En qué consiste entonces su libertad? La lección XVII es muy útil para contestar a esta pregunta. Naturalmente, su libertad consiste en que el hom-

bre originario puede aplicarse a la unidad de Dios de cuyo presentimiento procede, o puede aplicarse a las potencias en su carácter elemental y separado. Mantener la unidad de las potencias era la ley del hombre. No una ley externa, sino una ley constitutiva, la ley de su condición originaria. En cierto modo su libertad estaba condicionada por esta ley, que es anterior a su ser [WS. VIe, 357]. De esta manera, el presentimiento de Dios era que, por su libertad, el hombre mantuviese unidas las potencias divinas y que, por tanto, mantuviese al Dios unido. Todo el destino de Dios dependía entonces de este punto frágil de la libertad humana originaria. Por eso la catástrofe del hombre es la catástrofe de Dios. En todo caso se trata de la catástrofe de la libertad. "Dios valoró la espontaneidad de la criatura tan alto que Él hizo dependiente el destino de su obra entera de la voluntad libre de la criatura" [WS. VIe, 359].

La lección XVI, sin embargo, es ligeramente más naturalista que la XVII. La ilusión inevitable es que el hombre originario se imagina ser tan señor de las potencias en la separación como lo es en su unidad. Su libertad en todo caso queda mermada por este fallo de autoconciencia. ¿Pero cómo pudo existir en él tal fallo? ¿No era un equilibrio de potencias? ¿Cómo la voluntad fue inferior al conocimiento? Aquí entra en juego el acto de querer, el acto de decidir, acto contingente, siempre mermado de autoconciencia: el Hombre originario era Dios y quiso poner las potencias en tensión para *actuar* como Dios. En el fondo se dejó engañar. Su ser Dios era una *doxá*, según se dice en *Romanos*, III, 23. Su poder no era un poder activo, no era demiúrgico. Sólo las potencias tenían poder demiúrgico. Él no tenía sino el poder libre de la síntesis. Tan pronto se rebajó a ser un demiurgo activo de segunda fila, cayó. La tesis de Schelling ofrece el fundamento de su hostilidad a la filosofía de Fichte, con su *Tathandlung* como estructura originaria de la subjetividad y de la filosofía, pues esa tesis dice así: "El [hombre originario] tiene poder sobre las potencias sólo si él no se mueve (no es un poder actual, sino sólo un poder mágico)" [WS. VIe, 349]. Y así, este demiurgo de segunda fila introdujo una materia que, al no estar unida, ya no era la de Dios; junto a ella, una pluralidad de formas que no eran las de Dios ni tenían garantizada su unidad, y un espíritu que no era el de Dios porque no pujaba ni hacía aspirar todas las cosas a la unidad, sino que las dispersaba cada una en su afirmación. Y esa materia como potencia natural ya separada y dispersa como extensión, sintetizada con esas formas como potencias naturales dispersas y animadas por ese espíritu como potencia natural de cada una, todo eso no podía sino producir seres contingentes, atravesados por la muerte.

Así que a través del hombre activo entró la muerte en el mundo [WS. VIe, 351]. Pero no sólo la muerte, sino justamente este propio mundo humano, que es un mundo de muerte. Pues las potencias demiúrgicas de Dios no habían producido nada *extra deos*, sino sólo *praeter Deos*. El Jardín en el que todas las potencias se daban reunidas para el hombre originario era un resultado que todavía estaba en Dios. Cuando el hombre rompió su unidad, entonces existieron las potencias *extra deos*. Sólo la potencia demiúrgica de segundo tipo, propiamente humana, genera un mundo *extra deos* y *extra homine* originario, en la medida en que por su libertad y su acción éste abandona su origen. Sólo así aparece el ser exterior y ajeno al hombre como algo que le resiste, aquel no-yo fichteano, la conciencia separada de todo punto de unión interior, la absoluta exterioridad respecto de la cual el hombre es accidental. En suma, aparece esa forma degradada de ser yo que Fichte explicó en toda su *Grundlage*, yo libre que por su acción inconsciente acaba produciendo un no-yo con el que sólo tiene relación reflexiva y externa. Así que ahora el misterio aparece resuelto: este mundo es obra del hombre originario caído, que imita a las potencias demiúrgicas y cósmicas en lugar de conformarse con ser un dios dotado del poder mágico de la contemplación. Siguiendo al *Midrasch Koheleth*, uno de los textos preferidos del judaísmo talmúdico, Schelling asume de forma consecuente el mandato decisivo: guárdate de mover mi mundo, pues si lo mueves conducirás a la muerte al mismo Santo. El nuevo pensamiento de la inactividad, que prolifera entre nosotros alrededor de exégesis más o menos triviales de *Bartleby el escribiente*, tiene en Schelling su origen real.

3.4.5. *La Trinidad*

Mas el mundo del hombre, mundo de la catástrofe, mundo de una teleología divergente de potencias dispares que inútilmente se afirman a sí mismas en la triste uniformidad de la ruina, no puede ser el único mundo. El hombre originario, con su caída, fuerza a que Dios también tenga una dimensión *ad extra* como tal y así produce la historia de la Trinidad; esto es, la decisión de las potencias de buscar su unidad mediante su acción personal. Esta decisión transforma las potencias en personas, en la medida en que ahora buscan su unidad en un único Dios que ha de venir. Las potencias, en un mundo degradado, aparecen conscientes de su acción como personas divinas que reconducen su obra a la reunificación de ellas mismas en Dios. Así rehacen la obra del hombre originario. Por eso, sin el hombre no puede aparecer el Hijo como

persona. Pero por eso mismo, porque el Hijo como persona es posterior al hombre originario caído, la forma en que aparece el Hijo como persona, capaz de iniciar la reconducción del mundo hacia Dios, es la figura del Hijo del Hombre. La forma humana del Hijo no es, como en la gnosis, el engaño que el Dios salvador lanza sobre el Demiurgo creador para comprar con su sangre derramada a los hombres. Es la forma que el hombre ha dado al Hijo ya separado del Padre, *extra deos*, pero consciente de sí, como persona divina que aspira a la reunificación. La caída del hombre fuerza al Hijo a buscar bajo forma humana su regreso al Padre [WS. VIe, 371]. Mientras tanto, los hijos de los hombres son los hijos del desdén divino, forma negativa en que la voluntad de Dios sigue relacionándose con el mundo. Él no mirará el mundo como Padre hasta que alguien no se relacione con Él como Hijo del hombre. Por eso Él quiere el mundo sólo como condición de que emerja el Hijo del hombre, quien, en una regresión causada por el hombre [WS. VIe, 373] ya no como el señor que pensó ser, sino como el más humilde de los hombres, el menos activo de los hombres, se dirija de nuevo al Padre con una nueva decisión de la libertad. Aquí emerge el cristianismo. Su libertad de no actuar es el contenido de la revelación. Este desprecio de la decisión es el nuevo mensaje para un mundo que ya se encamina a otro por obra de las mismas personas divinas. La modernidad se refuta al rechazar la inmanencia del mundo humano como valor absoluto, reduciéndolo a mero síntoma dentro de una historia de la salvación unitaria, universal y omniabarcadora, inicialmente entregada por Dios al hombre y luego recogida por el propio Dios en su Hijo, tras el fracaso del hombre, al no ser capaz éste de mantener unidas las potencias en el jardín originario. La libertad, que había iniciado este mundo con la autoafirmación del hombre como señor, ahora debía compensar aquella caída con un nuevo acto de sometimiento al Dios único, un sometimiento a la única acción de sus personas teleológicamente entregadas a la reconstrucción de la unidad divina.

Naturalmente, ésta es una parte de la última filosofía de Schelling. Su totalidad quizás pueda narrarla en otra ocasión. Pero se trata de una parte extraordinariamente significativa para comprender aquella visión del mundo moderno que, para observadores más activos de la época, ya tenía las horas contadas. Cuando vemos a Schelling, en su retiro bávaro y suizo, hacer de la filosofía una actividad contemplativa que, más allá de toda relación histórica material con su presente, interviene sin el más mínimo complejo en aquella discusión teológica que movilizó las mejores energías espirituales del mundo que se derrumbaba hacia el siglo II d. C., comprendemos el relativo significado de la noción de lo contemporáneo.

Carl Schmitt, defensor de la decisión y de la potencia demiúrgica del soberano, en aquel libro escrito para lamentar el fracaso del *Leviatán* como mito político, entendió que la oferta del ministro de Prusia para que Schelling ocupara la cátedra que había dejado vacante Hegel en Berlín, era un signo de hasta qué punto una generación entera de pensadores alemanes traicionaba el sentido de la responsabilidad que planteaban los retos del presente. Con la contemplación como potencia divina fundamental, salvadora de la unidad del mundo, desde luego, no se podían sostener los ideales de potencia mundial de Prusia. Sólo se podían sostener los ideales de un rey melancólico que, portador de una monarquía milenaria como la de Baviera, sabía que su reino sería pisoteado por la potencia demiúrgica de la técnica, por mucho que ahora calzara botas prusianas y hablara la misma lengua de Goethe.

Y sin embargo, la actitud y la filosofía de Schelling excede ese componente sociológico indudable. Independiente de cualquier otra consideración, Schelling hizo de la filosofía la perfección lógica del mito. Su intento, menos sereno que melancólico, aspira a no dejar un solo resquicio sin el correspondiente recorrido narrativo. Su obsesión más secreta consiste en no dejar que las respuestas vayan por delante de las preguntas. Al fin y al cabo, Hegel ya había indicado el mismo camino con su *Ciencia de la Lógica*. En este esfuerzo, estaba a punto de fundar no sólo la revisión del problema del mal, con la revitalización del gnosticismo, sino de anticipar una línea impresionante de investigadores. En la Suiza que vio morir a Schelling, Bachoffen pronto haría del mito su vida, y tras Bachoffen muchos otros, hasta la moderna apología de la pasividad que esgrime el nuevo impoliticismo.

Cuando comprendemos las cosas desde este punto de vista, nos damos cuenta de que lo que está en juego en el relato mitológico de Schelling es la justificación de la propia filosofía como potencia salvadora, eco de aquella potencia mágica y contemplativa del *Urmensch*. Pero, más lejos todavía, en las páginas de Schelling descubrimos la justificación de la apuesta del propio filósofo, la elaboración de su propia vida y de su propio duelo.

En verdad, en los estadios de la *Filosofía de la revelación* se resumen todas las opciones filosóficas de su vida: desde su filosofía de la naturaleza hasta su filosofía del arte, desde su filosofía de la identidad hasta su filosofía de la religión, tanto como su filosofía negativa como la positiva. Ahí se contesta tanto a Hegel como a Fichte. Un mundo entero, pleno de significaciones acariciadas a lo largo de una vida, se resume aquí y se cierra. La intuitividad de una vida queda formada. La vecindad de la muerte adquiere ese secreto placer de que por fin llega a su hora. Quizás el relato del mito es una pulsión originaria

del hombre, y no sólo el reflejo sociológico de épocas sin salida histórica clara. Finalmente Aristóteles tenía razón al confesar que conforme se hacía más viejo, más amaba lo mitos. Schelling vive en la misma evidencia. Por eso es nuestro contemporáneo, en ese significado relativo de contemporáneo que pertenece a los que han abandonado la filosofía progresista de la historia.

Notas

[1] Cf., por ejemplo, el texto siguiente: "Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la simple subjetividad del proceder, contra la inmediatez de los deseos, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y el arbitrio del querer. [...] Con este trabajo de la educación ocurre que la voluntad subjetiva misma alcanza en sí la objetividad en la que por su parte únicamente la voluntad es digna y capaz de ser la realidad de la idea" [§187,2 de *Filosofía del Derecho*].

Bibliografía

Nota: Esta bibliografía está diseñada para que sea fácil identificar cualquiera de los textos citados en el cuerpo del trabajo. Las citadas de forma más frecuente y reiterada en el ámbito de una exposición se indican con abreviaturas. Abajo se encuentra la referencia explícita en castellano. Posteriormente, por las fechas se puede encontrar, en la segunda parte de la bibliografía, la referencia completa de la obra, su título original, su lugar en las colecciones de fuentes y, en caso de que la haya, su traducción. Posteriormente, indicaré, en la tercera sección, la bibliografía secundaria.

• *Sección primera: abreviaturas utilizadas*

Aforismos: Algunos aforismos sobre la religión natural y deísmo, de Fichte (1790).
Brf–Schulze. *Fichte Briefweschel*, ed. Schulze, 3 vols.
D: *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, de Hegel (1801).
E: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel (1817-1827/1830).
EFN: *Escritos de filosofía de la naturaleza*, de Schelling (1797-1800).
EJ: *Escritos de Juventud*, de Hegel (1794-1800).
EP: *Sobre el estudio de la poesía griega*, de F. Schelgel (1797).
EsJ: *Esbozos del sistema de Jena*, de Hegel (1805-6).
FA: *Lecciones sobre filosofía del arte*, de Schelling (1802-3).
FD: *Filosofía del derecho*, de Hegel (1821).
FH: *Lecciones de filosofía de la historia*, de Hegel.
FR: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, de Hegel (1840).
Fr: *Filosofía real de Jena*, de Hegel (1805-6).
GA: *Fichtes Gesammelte Ausgabe*. Edición a cargo de la Academia Bávara de las Ciencias.
Grundlage: Grundlage der gesamten Wissenschaftslhre als Handschrift für seine Zuhörer, de Fichte (1794).
KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, de I. Kant (1786).

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, de I. Kant (1781).
Lecciones: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, de Schelling (1802).
LHF: *Lecciones de historia de la filosofía*, de Hegel (1845).
ND: *Nueva deducción del derecho natural*, de Schelling (1796).
nm: *Nova methodo*: *Wissenschaftslehre nova methodo*, de Fichte (1797-1798).
Ph: *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel (1807).
Plitt: G. L. Plitt. *Cartas y Documentos de la vida de Schelling*.
Pr: *Schellingiana rariora*, edición de L. Pareyson. Bottega d'Erasmo.
SE: *Sistema de la eticidad*, de Hegel (1804).
SiT: *Sistema de idealismo trascendental*, de Schelling (1800).
W: *Fichtes Werke*, herausgegeben von Inmanuel Hermann Fichte. Walter de Gruyter.
WH: G. W. F. Hegel. *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag.
WJ: F. H. Jacobi. *Werke*, edición de Valerio Verra.
Welt: *Die Welatalter. Las edades del Mundo*, de Schelling (1811).
WS: *Schellings Werke*, herausgegeben von Mandfred Schröter.
WSe: Schellings Werke Ergänzungsband, hrg. M. Schröter.

• *Sección segunda: fuentes utilizadas*

— 1794-1800. *Escritos de Juventud*, de G. W. F. Hegel, Edición, introducción y notas de José María Ripalda, FCE, México, 1978.
— 1799. *Appelation an das Publikum*, de J. G. Fichte, en W., 5. (Apelación al público.)
— 1799. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik*, de F. W. J. Schelling, en WS., II; *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa*, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, o. c., pp. 119-171.
— 1800. *Der geschlossene Handelstaats*, de J. G. Fichte, en W. *El Estado comercial cerrado*, trad. de Tecnos, Madrid, 1996.
— 1800. *Die Bestimmung des Menschen*, en W., II, pp. 164-320; *El destino del hombre*, trad. de Eduardo Ovejero Maury, Espasa, Madrid, 1976.
— 1800/1801. *Über Wallenstein*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 [durch einen Verein von Freunden des Verewigten] neue edierte Ausgabe*, vol. 1. *Frühe Schriften*, pp. 618-621.
— 1800/1802. *Die Verfassung Deutschlands*, en *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neue edierte Ausgabe*, vol. 1, o.c., pp. 451-611.
— 1801. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, de G. W. F. Hegel, *Gesammelte*

Werke, vol 4. *Jenaer Kritischen Schriften*, hrg. Harmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, pp. 1-93.
— 1802/1803. *System der Sittlichkeit*, de G. W. F. Hegel; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967. *Sistema de la Eticidad*, trad. de Dalmacio Negro Pavón, Editora Nacional, Madrid, 1983.
— 1803/1804. *Jenaer Systementwürfe*, I, de G. W. F. Hegel, en *Gesammelte Werke*, vol. 6. hrg. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975. (Esbozos de sistema de Jena, I.)
— 1804. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, de J. G. Fichte, en W. VII, pp. 3-256. *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
— 1804/1805. *Jenaer Systementwürfe II*, de G. W. F. Hegel, en *Gesammelte Werke*. vol. 7, hrg. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971. (Esbozos de sistema de Jena, II.)
— 1805 *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, de J. G. Fichte, en GA., I, 8, pp. 57-139. *Sobre al esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. de Alberto Ciria, Tecnos, Madrid, 1998.
— 1805/1806. *Jenaer Systementwürfe III*, de G. W. F. Hegel, en *Gesammelte Werke*, vol. 8, hrg. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976. (Esbozos de sistema de Jena, III.)
— 1805/1806. *Jenaer Realphilosophie* de G. W. F. Hegel, Felix Meiner, Hamburg, 1967. *Filosofía real*, edición de José María Ripalda, FCE. México, 1985.
— 1806. *Anweisungen an der anseeligen Leben*, de J. G. Fichte, en W. *Indicación para la vida bienaventurada*, trad. de Tecnos, Madrid. 1998.
— 1807. *Über Machiavelli*, de J. G. Fichte, XI, pp. 401-453. Sobre Maquiavelo, en *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, o.c, pp. 69-140.
— 1807. *Phänomenologie des Geistes*, de G. W. F. Hegel, ed. de J. Hoffmeister, Felix Meiner V., Hamburg, 1952. *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenscelao Roces, FCE, México, 1966.
— 1808. *Philosophische Enzyklöpedie für die Oberklasse*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vol. 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, pp. 9-70.
— 1808. *Rede an die deutsche Nation*, de J. G. Fichte, en W., VII, pp. 259-499; *Discursos a la nación alemana*, ed. de M.ª Jesús Valera y Luis Acosta, Biblioteca Nacional, Madrid, 1977.
— 1809. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, de F. W. J. Schelling, WS., IV, pp. 223-309; *Investigacines filosóficas sobre sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. de Helena Cortés y Artura Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989.
— 1810. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, de F. W. J. Schelling; en WS., IV, pp. 309-397; Lecciones privadas de Stuttgart.

— 1810. *Rechts-, Pflichten- und Religioinslehre für die Unterklasse*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vol. 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817, pp. 204-275.
— 1811-1813. *Die Weltalter*, de F. W. J. Schelling, en WE., IV, pp. 571-721, *Las edades del mundo*, ed. de Jorge Navarro Pérez, Editorial Akal, Madrid (en preparación).
— 1812. *Wissenschaft der Logik*, de G. W. F. Hegel, de Georg Lasson, Felix Meiner, 2 vols., Hamburg, 1975.
— 1817. *Über Friedrich Heinrich Jacobis. Drtitter Band*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vol. 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817, pp. 429-462.
— 1817. *Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817, pp. 275-598.
— 1817-1827/1830. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vols. 8-9-10, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, edición de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
— 1833. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vol. 12, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Revista de Occidente, trad. de José Gaos, Madrid,
— 1838. *Vorlesungen über die Ästhetik*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vols.13-15. *Lecciones de Estética*, 3 vols., trad. de Raúl Gabas, Editorial. Península, Barcelona, 1989.
— 1840. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vols. 16-17. *El concepto de Religión*, estudio y traducción de Arsenio Guinzo, FCE, México, 1981.
— 1841. *Philosophie der Offenbarung: erstes Buch, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, de F. W. J. en WS.e, pp. 1-529.
— 1845. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., vols. 18-20. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols. trad. de Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
— 1850. *Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, de F. W. J. Schelling, WS., V, pp. 755-772; *Sobre la fuente de las verdades eternas*, en Schelling, *Antología*, o.c., pp. 331-344.

• *Sección tercera: bibliografía secundaria en castellano*

Álvarez, M. "Fundamentación lógica del deber ser en Hegel", en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Ice, Salamanca, 1982, pp. 171-201.

Álvarez, M. "Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel"; en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1980), pp. 209-224.
Álvarez, M. "Idea y Acción. La historia como teodicea en Hegel"; en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1980), pp. 207-230.
Álvarez, M. "Sobre el alcance especulativo y racional de la religión en Hegel"; en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1980), pp. 135-193.
Álvarez, M. *Experiencia y Sistema*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.
Artola, J. M. *Hegel, la Filosofía como retorno*, E. del Toro, Madrid, 1972.
Bertholdt-Bond, D. Hegel's *Theory of Madness*, Nueva York, 1995.
Cacciari, Massimo. "Schelling y Rosenzweig. Sobre el presupuesto", ER, 6 (1988), pp. 121-145.
Cerezo Galán, P. y otros. *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, 1974.
Cordua, C. "Modernidad y filosofía según Hegel"; en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Argentina, n.º 7 (1981), pp. 39-61.
Cruz Vergara, E. "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel", *Diálogos*, n.º 42 (1983), pp. 91-125.
D'Hondt, J. *De Hegel a Marx*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
Duque, F. "Hegel: Lógica del fin cumplido", ER, 6 (1988), pp. 73-97.
Duque, F. *Hegel. La especulación de la indigencia*, Ediciones Granica, Barcelona, 1990.
Duque, F. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, HIPECV, Madrid, 1999.
Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna*. La era crítica, Akal, 1998.
Escohotado, A. *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
Falgueras Salinas, Y. El inicio del método de las potencias en Schelling. Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, 1999, pp. 247-257.
Findlay, J. N. *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
Flórez, R. *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid. 1983.
Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1979.
Garaudy, R. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, Siglo XX, Buenos Aires, 1973.
Heidegger, M. *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985.
Henrich, D. *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1987.
Jacobs, W. G. "El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling", en Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, 1999, pp. 193-201.
Jamme, Ch. "Ilustración vía mitología. Sobre la relación entre dominio y devoción de la naturaleza hacia 1800". ER, 6 (1988), pp. 7-31.
Jamme, Ch. y otros. *El movimiento romántico*, Akal, Madrid, 1998.
Kaufmann, W. *Hegel*, Alianza, Madrid, 1972.
Labarrière, P. J. *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, FCE, México, 1985.

Leyte, A. "Por una mitología de la razón", En *Revista de Filosofía*, 15 (1993), pp. 117-148.
Leyte, A. *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998.
Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, 1999. pp. 201-211.
López Domínguez, V. "Del yo a la naturaleza por el camino del arte". *En el inicio del idealismo alemán*, edición de O. Market y J. Rivera, Ediciones de la Universidad Complutense-UNED, 1996, pp. 281-289.
López Domínguez, V. *Fichte: Acción y Libertad*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995.
López Domínguez, V. *Schelling y la clausura romántica de la historia. Un análisis de Idealismo Transcendental*, pp. 587-604.
López Domínguez, V. *Schelling*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
López López, J. I. *Lógica y Política de la idea en el idealismo alemán*, revista *Reflexión*, Sevilla, 1998.
Losurdo, D. *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*. Guerini, Milán, 1987.
Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978.
Lukács, G. *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1970.
Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970.
Marcuse, H. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.
Mari, A. "El concepto de genio en F. Schelling", en *Euforion. Espíritu y naturaleza del genio*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 162-195.
Navarro, B. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, UNAM, México, 1975.
Oncina Coves, F. "Maimón. Una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo", en *Kant después de Kant*. Muguerza y Aramayo editores. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 369-402.
Oncina, F. "Schelling como catalizador de la crisis del iusnaturalismo", en Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Universidad de Vigo, 1999, pp. 97-105.
Oncina Coves, F. *Derecho natural y Revolución: la polémica de la filosofía política en la Epoca de Fichte (1793-1797)*. Tesis doctoral, Valencia, 1988.
Papacchini, A. *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Colombia, 1993.
Paredes Martín, C. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Universidad de Salamanca, 1987.
Ramos Valera, M. *La doctrina de la ciencia del Fichte de Jena*. Tesis doctoral, Valencia, 1987.
Ramos, M. y Oncina, F. *Filosofía y Estética*, Universidad de Valencia, 1998.
Ripalda, J. M. "De la Ilustración insatisfecha a la satisfacción desilustrada", ER, 6 (1988), pp. 31-51.
Ripalda, J. M. *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Trotta, Madrid, 1992.
Ripalda, J. M. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués. G. W. F. Hegel*, FCE, México, 1978.

Rivas Lado, A. L. "La recepción del pensamiento de G. Bruno por el joven Schelling. Una lectura paralela", en Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, 1999, pp. 75-91.

Sandkühler, H. J. "F. W. J. Schelling: filosofía como historia del ser y capitalismo", ER 6 (1988), pp. 51-73.

Serrano, V. "Nihilismo y Filosofía positiva", en Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, 1999, pp. 115-121.

Taylor, Ch. *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.

Tilliette, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, París, 1992.

Valls Plana, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Estela, Barcelona, 1971.

Villacañas Berlanga, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada*, Cincel, Madrid, 1988.

Villacañas Berlanga, J. L. *Narcisismo y Objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*, Verbum, Madrid, 1998.

Villacañas Berlanga, J. L. *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F-H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Villacañas Berlanga, J. L. *Tragedia y Teodicea de la historia*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1993.

Vitiello, V. "La reflexión entre comienzo y juicio", ER, 6 (1988), pp. 97-121.

Weil, E. *Hegel y el Estado*, Nagelkop, Buenos Aires (sin fecha).

síntesis

Este libro, dividido en dos volúmenes, arranca desde la polémica que desencadenó lo que se ha dado en llamar idealismo para después analizar la figura y el pensamiento de los tres grandes idealistas: Fichte, Schelling y Hegel.

La obra de estos pensadores no tiene ningún significado unitario salvo el de ofrecerse como elemento directivo de una sociedad en crisis. Desde esta perspectiva, lo común en ellos es la consideración de la filosofía como la piedra de toque para reconstruir el sentido de una época y como potencia carismática con la que reorganizar racionalmente el presente, pues en todos ellos hay elementos valiosos para una filosofía que quiera repetir su gesto de pensar el presente.

De los seis capítulos de que consta la obra, el primer volumen contenía tres de ellos (los dos primeros dedicados especialmente a Fichte y el tercero a Schelling hasta 1804). En este segundo volumen aparecen los restantes capítulos que recogen al Hegel de Jena, hasta el tiempo de la *Fenomenología del espíritu*; otro dedicado al Fichte final, al Schelling del período del ensayo *Sobre la libertad* y al Hegel anterior a su marcha a Berlín. Para finalizar, el libro se cierra con el último Hegel y el último Schelling.

thémata

EDITORIAL SÍNTESIS

ISBN 84-7738-902-0
37121
9 788477 389026